ISSN 01306936

№ 2, 2007 (306)
березень–квітень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Міністерство культури та мистецтв України

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 2
2007

У журналі

CONTENT

Індекс 74328

Регіональне народознавство
Regional Folk Studies

Трибуна молодого дослідника
The Tribune of the Young Scholars

Ювілеї та пам'ятні дати
Jubilees and Memorable Dates

Редакція не рецензує рукописи та не повертає їх

Редакція залишає за собою право редагувати та скорочувати матеріали

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Адреса редакції:

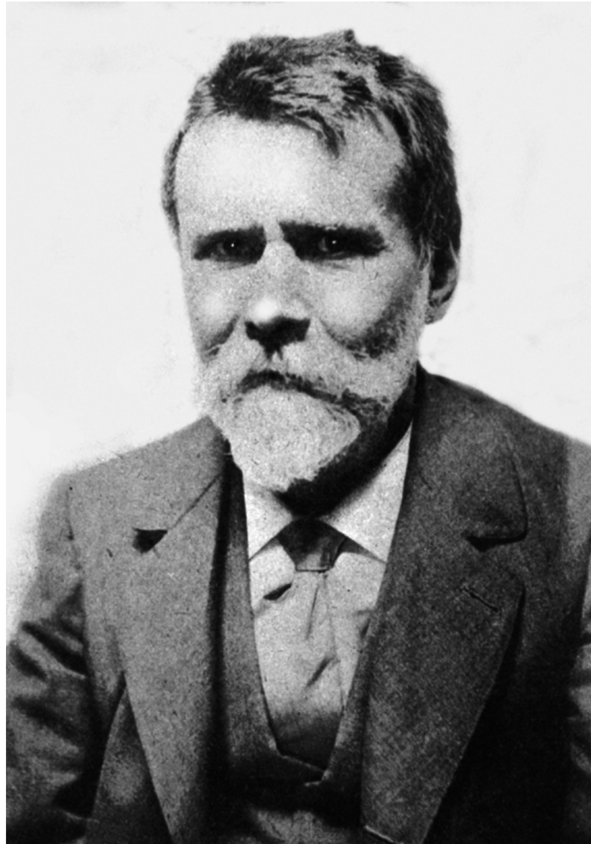
Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 279-45-22
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 ВІД 25.05.94

Підп. до друку 25.04.2007
Формат 210 × 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 800 прим.

ФЕДІР ВОВК – ПРО МІСЦЕ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
(до 160-річчя від дня народження)

Олена ТАРАН



У березні 2007 року минуло 160 років від дня народження визначного вітчизняного українознавця-енциклопедиста Федора Кіндратовича Вовка. Відомий роботами з царини етнографії, фольклору, археології, антропології та музеєзнавства, він і досі залишається авторитетом у цих галузях науки. Стаття присвячена аналізу антропологічного доробку вченого, яскравого представника французької школи.

Антропологія наприкінці XIX ст. була ще молодою наукою і мала перед собою безліч невирішених питань. Цим вона і приваблювала Ф. Вовка, який свого часу отримав університетську базову природничу освіту. Вхід на лекції Антропологічної школи при Паризькому антропологічному товаристві (далі – ПАТ) був вільним, що було суттєвим чинником для незаможних [1]. Протягом 1888–1896 років Ф. Вовк там слухав курси Л. Манувріє, Е. Амі, П. Топінара з антропології; Г. де Мортільє з геології, археології та походження французької нації; Ж. Ерве з етнології; А. де Мортільє – порівняльної етнографії, Ш. Летурно – соціології, А. Філоля – порівняльної анатомії, С. Меньє – геології. Завдяки цим лекціям Ф. Вовк увібрав у себе специфіку французької антропологічної школи, яку згодом переніс на український ґрунт. Одночасно із студіюванням антропології він став діяльним співробітником французького Доісторичного товариства та Товариства наукових екскурсій.

Здобувши антропологічну освіту, Ф. Вовк під керівництвом Л. Манувріє підготував докторську дисертацію з порівняльної анатомії та антропології "Скелетні видозміни ступні у приматів та в людських рас" [2]. Для власних лабораторних вимірів усіх параметрів стопи загалом та її окремих кісток (довжина, ширина, висота) Ф. Вовк сконструював подометричну та гоніометричну дошки – інструменти, які використовувалися вченим під час практичної роботи над дисертацією.

У своїй монографії Ф. Вовк прослідкував процес еволюції нижньої кінцівки Homo sapiens'а, на остеологічному матеріалі виявив морфологічні відмінності людських рас, а також послідовно довів ідею залежності форми кістяка стопи від способу життя тварини чи людини і впливу на цей процес навколишнього середовища. В результаті планомірного дослідження остеологічних колекцій (здійснено понад 40 тис. вимірювань), яке тривало три роки [3], Ф. Вовк дійшов таких висновків: а) скелет стопи людиноподібних мавп є кінцевим результатом пристосування до статико-локомоторної функції нижньої кінцівки (у гібонів та частково горили); б) дуга стопи є, таким чином, головною ознакою, що повинна мати пріоритет при дослідженні нижньої кінцівки з антропологічної точки зору; в) важливим завданням антропології є вивчення скелету стопи новонароджених, що дасть змогу

відтворити первісні та перехідні форми розвитку стопи людини в цілому.

Дисертацію Ф. Вовк захистив 1 березня 1905 року і отримав ступінь доктора наук Паризького університету (Сорбонни). За свою працю автор став лауреатом ПАТ, а рукопис дисертації ще 1901 отримав премію Годара [4]. Того ж року український вчений отримав велику медаль П. Брока від ПАТ [5]. 1906 року премією ім. академіка К. Бера монографія була відзначена також Петербурзькою АН [6]. Завдяки дисертаційному дослідженню Федір Вовк здобув вагомий авторитет у галузі еволюційної антропології, піднявшись до рівня своїх учителів. Один із сучасників зауважив, що Ф. Вовку вдалося зробити стопу такою ж цікавою для дослідників, якою до того була рука [7].

Наукові тези дисертації Федір Вовк розробляв у своїх подальших роботах, зокрема у статті "Про декілька понаднормових кісток стопи людини та трифалангію першого пальця ноги (та руки)" з тридцятьма пояснювальними малюнками, що вийшла друком 1902 року в Бюлетені ПАТ [8]. Ф. Вовк у своїй роботі накреслив напрямок методики (ембріональні дослідження та онтогенез) і вирішив питання процесу проксимальної та дистальної редукції нижньої кінцівки, яке довгий час стояло на порядку денному в порівняльній анатомії.

Після захисту дисертації Ф. Вовк працював над антропологічними та етнографічними студіями в Антропологічній школі та Музеї природничої історії, а також в лабораторіях професорів Л. Манувріє, Е. Амі, А. Філоля.

Перебуваючи за кордоном, Ф. Вовк перебирав на себе місію інтеграції досягнень української науки до широких західноєвропейських наукових кіл шляхом ознайомлення на шпальтах французьких антропологічних часописів "Антропології", "Бюлетеню ПАТ", "Записок ПАТ", "Огляду міжнародної соціології" з новими відкриттями антропологів, археологів, етнологів та етнографів в Україні (як у складі Російської, так і Австро-Угорської імперій), висвітлюючи ці досягнення з точки зору західноєвропейської науки, адже видання ПАТ передплачували не лише всі європейські антропологічні та етнологічні товариства, а й університети. 5 грудня 1895 р. Ф. Вовк був обраний членом-співробітником ПАТ [9]. На зборах ПАТ Ф. Вовк знайомив присутніх з новими знахідками українських археологів: золотими гривнями з розкопок В. Антоновича в Києві; реферативно викладав статті етнологічного спрямування М. Дикарьова, П. Литвинової-Бартош; передав до фонотеки товариства 8 записів українських народних пісень, зібраних В. Алчевським у Київській та Харківській губерніях. З часом саме з ініціативи Ф. Вовка були обрані іноземними членами-кореспондентами ПАТ Б. Ханенко (1902) та П. Литвинова-Бартош (1903).

На сторінках "Киевской Старины", "Матеріалів до українсько-руської етнології", "Украинского вестника", "Літературно-наукового вісника", "Русского антропологического журнала", "Археологической летописи Юга России", а також численних австрійських та російських газет ("Дело", "Жизнь и искусство", "Житє і слово"(Львів), "По морю и суше") Ф. Вовк викладав та популяризував західноєвропейські наукові концепції та новітні досягнення європейської науки. Прикладом може слугувати ознайомлення вже у 1898 році української громадськості з палеоантропологічною яванською знахідкою пітекантропа (Pithecanthropus erectus) та його кам'яними знаряддями [10].

3 березня 1904 року на черговому засіданні ПАТ виникла дискусія щодо антропологічного складу українського населення Галичини, участь в якій взяв Ф. Вовк [11]. За дорученням товариства вчений мав дослідити мешканців цього регіону і детально доповісти на майбутніх засіданнях товариства. Звіт про свою експедицію 1903—1904 рр. дослідник подав восени 1904 року [12]. 21 грудня 1905 року вчений виголосив реферат щодо антропологічного складу населення Карпат, текст якого, на жаль, не зберігся.

З часом Ф. Вовк почав застосовувати свої теоретичні знання на педагогічній ниві. Для слухачів Російської вищої школи суспільних наук він викладав теоретичні курси "Основи антропології", "Порівняльна етнографія" (грудень 1901 – листопад 1902 рр.), "Антропологічні особливості слов'янського населення Європейської Росії" (квітень 1905 року) [13]. Курс "Основи антропології" складався з 32 лекцій і визначав місце антропології в системі знань про людину, предметне коло і завдання антропології, методику досліджень. У Росій-

ській вищій школі суспільних наук, серед інших, слухали лекції Ф. Вовка його учні І. Раковський (майбутній голова НТШ) та О. Міллер (згодом директор Російського музею та ДАІМК) [14].

Плідно співпрацював Ф. Вовк з НТШ у Львові. Керівництво НТШ було зацікавлене в утворенні етнологічного осередку при НТШ, метою якого було вивчення з антропологічної та етнографічної точки зору українського населення Західної України; таким осередком стала Етнографічна комісія. Як дійсний член НТШ [15], Ф. Вовк протягом довгих років був заступником голови Етнографічної комісії Історично-філософічної секції НТШ (1898–1905), а потім її очолював (1905–1909) [16]. За фінансової допомоги НТШ та безпосередньої участі І. Франка, З. Кузелі, І. Раковського Ф. Вовк здійснив кілька польових етнографічних та антропологічних експедицій українськими Карпатами. Результатом антропологічних досліджень автора стала стаття "Антропометричні досліди українського населення Галичини, Буковини й Угорщини. Гуцули" [17]. В ній Ф. Вовк висунув тезу про приналежність гірського українського населення південно-східних Карпат до високорослої темнопігментованої брахікефальної адріатичної раси, поширеної серед південних слов'ян. "Матеріали до українсько-руської етнології", в яких була вміщена згадана робота, були єдиним науковим українським виданням антропологічної тематики. Редактором перших томів був Ф. Вовк. Редагуванням він керував з Парижа, через що "Матеріали", порівняно з іншими виданнями НТШ, версталися та друкувалися доволі повільно. У редакторській статті першого тому вчений виклав свої погляди на мету та завдання нового часопису, а також подав своє бачення власне науки антропології, її структури. Незаперечною аксіомою для українського вченого було те, що антропологія в комплексі є наукою природничою, котра зародилася "на підвалині загального природознавства" [18], а передумовою її появи було становлення біології, палеонтології та геології як окремих самодостатніх дисциплін. За Вовком, структура антропології мала такий вигляд: *спеціальна антропологія (морфологія); палеоетнологія* (*передісторична археологія*) мала вивчати історичне минуле людини за речовими пам'ятками [19]; *етнологія* разом з описовим підрозділом *етнографією* досліджує побут різних народів; *соціологія* мала досліджувати суспільні відносини в межах певних етнічних груп, їх взаємодію.

Вчений постійно наголошував, що антропологія є предметом, який виділився з галузі природничих наук. У статті 1915 року Ф. Вовк дещо розширив власне бачення структури антропології, науки про людину. Він був впевнений, що питання особливості морфологічної будови тіла представників різних рас виходило за межі досліджень порівняльної анатомії, оскільки потребувало паралельного вивчення побуту та способу життя. У зв'язку з цим до складу антропології увійшли елементи, принципи та методи інших наук (зокрема географії, історії культури), які "утворили окрему науку, або, краще сказати, новий комплекс наук, що отримали назву антропологічних та склали антропологію ... або "природну історію людини" [20]. Викладаючи свою думку далі, Ф. Вовк зазначає, що за мету антропологія має дослідження людини, а предмет цієї науки становлять: положення homo sapiens в ряду інших ссавців (антропологія зоологічна); анатомічні особливості людини, пов'язані з віком, расовою приналежністю, професією (антропологія анатомічна); фізіологічні особливості за різних географічних умов та кліматичного впливу на організм (антропологія фізіологічна); походження та розвиток людства у доісторичні часи (антропологія доісторична, або палеоетнологія); вчення про народи, їх етнічний склад, духовна та матеріальна культура (антропологія етнологічна, або етнологія); дослідження форм побуту та їх розвиток (антропологія етнографічна, або етнографія); історія та закони виникнення і розвитку суспільних груп та відносин усередині цих груп (антропологія соціальна). Вчений зауважував, що з розвитком наукових знань до антропології у майбутньому долучаться нові розділи, як ембріологія, психологія тощо. Він був також переконаний, що з часом антропологія стане обов'язковим, а не рекомендованим предметом університетського курсу для студентів природничого відділення по кафедрі географії та антропології фізико-математичного факультету, як це вже було впроваджено в університетах Європи, Америки та Австралії.

У січні 1906 року Федір Вовк одержав офіційний дозвіл російського уряду повернути-

ся до Російської імперії, але із забороною мешкати в Україні [21]. Наразі Ф. Вовк оселився в Санкт-Петербурзі та став консерватором одразу двох етнографічних відділів Російського Музею імператора Олександра III – Арктичних народів й Українського та південнослов'янського відділу. Відділ народів Арктики почав утворюватися з невеликої етнографічної колекції аборигенів Аляски [22]. Матеріали для українського відділу Федір Вовк, на кошти Петербурзького музею Олександра III, почав збирати ще 1904 року під час подорожей Галичиною як позаштатний співробітник закладу.

З 1 січня 1907 року Ф. Вовк призначається приват-доцентом кафедри географії та антропології Санкт-Петербурзького університету за освітнім цензом доктора природничих наук [23], а 20 лютого 1907 року почав читати на цій кафедрі курси анатомічної антропології, передісторичної (первісної – *О. Т.*) археології та порівняльної етнографії. Курс анатомічної антропології був у Петербурзькому університеті обов'язковим, а з етнографії – рекомендованим.

Викладаючи у Санкт-Петербурзькому університеті антропологію, Ф. Вовк згуртував навколо себе студентську молодь, створивши нову антропологічну та палеоетнологічну школу західноєвропейського зразка. Учнями Федора Вовка стали П. Єфименко, С. Сергель, С. Руденко, В. Сахаров, Д. Золотарьов, Л. Чикаленко, О. Алешо, Є. Артюхов, Г. Манізер, Г. Бонч-Осмоловський, О. Сержпутовський, М. Лебедєв та ін. Студенти Петербурзького університету, слухаючи курси Вовка, відчували у викладі лектора "дух французької школи" [24]. Ф. Вовк відрізнявся цікавою педагогічною рисою: дуже швидко допускав своїх учнів до найвідповідальнішої роботи, звертаючи найбільшу увагу на загальну природознавчу освіту. Ф. Вовк вважав студента готовим до антропологічних студій тільки тоді, коли слухач добре освоїв практичні роботи з хімії та порівняльної анатомії [25]. Його учні ще зі студентської лави відряджалися у самостійні етнографічні, антропологічні та археологічні експедиції. До того ж, за словами сучасників, Ф. Вовк охоче ділився своїми знаннями і думками з кожним, хто виявляв яку-небудь зацікавленість. Така комунікативна риса полегшувала зближення Ф. Вовка з молоддю і давала можливість з легкістю знаходити йому співробітників для наукових планів [26].

Працюючи одночасно в Російському антропологічному товаристві (далі – РАТ), РГТ та Етнографічному відділі Російського музею імператора Олександра III, Ф. Вовк залучав до співпраці з цими науковими установами і своїх учнів. За дорученням РАТ на кошти РГТ і Російського музею Олександра III студенти та молоді науковці збирали етнографічний та антропологічний матеріал майже по всій Росії: в Україні (Київська, Волинська, Чернігівська, Полтавська, Катеринославська, Херсонська, Таврійська губернії), власне Росії (Курська, Смоленська, Воронезька, Костромська, Архангельська, Вологодська, Новгородська, Псковська, Тверська, Ярославська, Уфимська, Пермська, Тобольська губернії, область Війська Донського, Якутія, Бурятія), Грузії (Хевсурія), Фінляндії (Фінмаркен), за кордоном (Сербія, Франція, Норвегія, Сомалі, Ліберія, Туреччина, Японія, Монголія, Бразилія).

У Кабінеті географії та антропології фізико-математичного факультету та РАТ Петербурзького університету разом із вченим працювали його учні. Характерною рисою наукової діяльності учнів Ф. Вовка був комплексний підхід до антропологічних досліджень: одночасно вони вивчали антропологічний, етнографічний та археологічний матеріал певного регіону.

Учні допомогли Ф. Вовку здійснити давню мрію: розпочати систематичне антропологічне дослідження українського народу. Результатом цієї титанічної праці стали дві ґрунтовні статті "Антропологічні особливості українського народу" та "Етнографічні особливості українського народу" [27]. У своїй антропологічній роботі Ф. Вовк обстоював думку про належність українців до темнопігментованого високорослого брахікефального антропологічного типу.

Активно працюючи в РАТ, Ф. Вовк вишукував можливості для співпраці з Академією Наук у роботі по дослідженню племінного складу прикордонних областей Росії та створеною задля цієї мети на початку 1917 року Постійною Комісією.

З початком російської буржуазної революції Ф. Вовк отримав змогу назавжди повернутися в Україну, але політична ситуація та голод в Петрограді не дозволили цього зробити ще 1917 року. Незважаючи на обставини, вче-

ний виїхав в Україну, але в дорозі, ставши жертвою епідемії грипу "іспанки", помер у м. Жлобині під Гомелем 29 червня 1918 року.

Справу вчителя по антропологічному та етнографічному дослідженню українців продовжили його учні в Києві та Ленінграді.

Отже, якщо спробувати оцінити внесок Ф. Вовка в українознавчу науку, то перш за все потрібно підкреслити, що завдяки особливостям своєї біографії вчений зіграв визначну роль сполучної ланки між європейською та вітчизняною наукою. Яскравий представник французької антропологічної школи з поглядом на етнологію як цілісне антропологічне, етнографічне та археологічне бачення етносу, Ф. Вовк виступив активним пропагандистом цього перспективного напрямку. Але, без сумніву, головна заслуга Ф. Вовка перед українською етнологією — це його дослідження "Антропологічні особливості українського народу" — перша та в окремих випадках неперевершена робота з українського народознавства.

[1] *Вовк Г., Вовк Ю.* Хведір Кіндратович Вовк (17.03.1847–28.04.1918). Матеріали до життєпису і спогади // Джерела до новітньої історії України. — Нью-Йорк, 1997. — Т. 4. — С. 253.

[2] *Volkov Th.* Variations squelettiques du pied chez les primates et dans les races humaines. — Paris, 1905.

[3] *Anthony R.* Rapport sur le concours du prix Godard 1901 // Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. — 1901. — Tome deuxième. — V[e] série. — P. 706.

[4] *Anthony R.* Rapport sur le concours du prix Godard 1901 // Bulletins et Mémoires... — P. 705.

[5] Наступною французькою нагородою для Ф. Вовка став орден Почесного легіону.

[6] Науковий архів (далі — НА) РГТ. — Розряд 110., оп. 1. спр. 231, арк. 3.

[7] *Грушевський М.* Памяти Федора Вовка // Україна. — 1918. — № 1–2. — С. 6.

[8] *Volkov Th.* Sur quelques os "surnuméraires" du pied humain et la triphalangie du premier orteil (et du pouce) // Bulletins et Mémoires ... — 1902. — T. 3. — P. 274–293.

[9] Séance du 5 décembre // Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris. — 1895. — Tome sixième. — IV[e] série. — P .698.

[10] *Вовк Хв.* Pithecanthropus erectus // Привіт доктору Івану Франку в 25 літній ювілей літературної його діяльності. — Л., 1898. — С. 4–18.

[11] Séance du 3 mars // Bulletins et Mémoires ... — 1904. — Tome cinquième. — V[e] série. — P. 141.

[12] *Volkov Th.* Rapport sur les voyages en Galicie orientale et en Bukovine en 1903–1904. // Bulletins et Mémoires ... — 1905. — T. 6. — P. 289–294.

[13] НА Інституту археології НАНУ. — Ф.–А. В/11.

[14] Рукописний архів Інституту історії матеріальної культури (далі — РА ІІМ). — Ф. 2, оп. 3, спр. 430, арк. 2.

[15] ЦДІАЛ. — Ф. 309, спр. 42, арк. 25.

[16] *Франко О.* Федір Вовк — вчений і громадський діяч. — К., 2000. — С. 104.

[17] *Вовк Хв.* Антропометричні досліди українського населення Галичини, Буковини й Угорщини. Гуцули // МУРЕ. — 1908. — Т. 10. — С. 1–39.

[18] *Вовк Ф.* Дещо про теперішній стан і завдання української етнології // МУРЕ. — 1899. — Т. 1. — С. 5.

[19] До речі, на сьогодні в більшості західних країн первісна археологія належить не до історичних, а до біологічних чи інших природничих наук. Археологи працюють загалом переважно на факультетах антропології, а їхні міжнародні зустрічі відбуваються не в рамках конгресів історичних наук, а на симпозіумах антропологів та етнологів або на конгресах "протоісторичних та доісторичних наук".

[20] *Волков Ф.* Антропология и ее университетское преподавание // Ежегодник Русского Антропологического Общества. — 1915. — Т. 5. — С. 99–100.

[21] *Носів А.* Ф. К. Вовк і українська наука. Відбитка. — К., 1928. — С. 1.

[22] *Волков Ф., Руденко С.* Этнографическая коллекция из бывших российско-американских владений // Материалы по этнографии России. — 1910. — Т. 1. — С. 155–200.

[23] Отчет о состоянии и деятельности Санкт-Петербургского университета за 1908 г. — С.Пб., 1909. — С. 23.

[24] *Носов А.* Проф. Ф. К. Вовк в українській археології (1847–1918–1928) // Записки Всеукраїнського археологічного комітету. — 1930. — Т. 1. — С. XXV.

[25] *Чикаленко Л.* Хведір Кіндратович Вовк як передісторик. Відбитка. — С. 16.

[26] Хведір Кіндратович Вовк. 1847–1918 // Літературно-науковий вістник. — 1918. — № 4–6. — С. 177–179.

[27] Обидві вміщені в першій українознавчій енциклопедії (Украинский народ в его прошлом и настоящем. — С.Пб., 1916. — Т. 2.)

In March of 2007 we celebrated 160th anniversary of the famous Ukrainian anthropologist Fedir Vovk, who belongs to the French anthropological school. His work "Anthropological Features of the Ukrainian Folk" is the first and unique book in which the topic of anthropological roots of the Ukrainians is covered so intensively. His research in the areas of ethnography, folklore, archeology, anthropology is well known in Ukraine and abroad. This article is dedicated to the description of Vovk's anthropological heritage.

НАУКОВА СПАДЩИНА О. О. РУСОВА В КОНТЕКСТІ АКТУАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОЛОГІЇ

Ганна СКРИПНИК

У лютому виповнилося 160 років з дня народження відомого вченого, етнографа, статистика та громадського діяча Олександра Русова. Етнічний росіянин за походженням, О. Русов проте, як місцем свого народження, так і всім життям та творчістю був пов'язаний з Україною [1], і, як слушно зазначали його сучасники, "симпатії до України на ґрунті близькості до її природи і народу, підсилені почуттям протесту проти історичних і сучасних йому несправедливостей внутрішньої політики, перетворили його національну самосвідомість і запалили в ній вогонь українського патріотизму. Цей благородний великорос за своїми поглядами і устремліннями був більш глибоким і переконаним українцем, чим багато хто з осіб корінного українського походження" [2].

О. Русов народився у Києві і здобував освіту в рідному місті на історико-філологічному факультеті університету Святого Володимира [3]. Отримавши диплом, він починає учителювати в одній із гімназій Києва. Філолог за освітою, О. Русов поєднував роботу вчителя латинської мови із вивченням музики та народної пісенної творчості. Всі ці його захоплення "злилися в кінці-кінців у глибокий інтерес до українського народу, його мови, творчості, історії і побуту ..." [4]. Тож, такі тісні контакти із народною стихією дуже посприяли його долученню до етнографії, до участі у роботі одного з перших етнографічних осередків в Україні — Південно-західного відділу Російського географічного товариства [5].

Сучасники науковця зазначають, що "Олександр Олександрович був глибоко відданий українським інтересам ще з молодих років і незмінно таким залишився ще до кінця життя. Ніякі перетрубації в його житті, зміни і віяння в урядових і суспільних сферах не змогли зрушити його з цієї точки зору" [6]. Вже під час навчання в університеті О. Русов стає активним членом старої київської громади. Саме під впливом її членів — видатних діячів культурно-національного відродження другої половини XIX ст. (Володимира Антоновича, Олександра Кониського, Михайла Драгоманова, Тадея Рильського, Миколи Лисенка, Михайла Старицького та інших) формувалася активна життєва позиція юнака, виник його інтерес до української народної культури. Як вже зазначалося, викладання в гімназії О. Русов поєднує з етнографічними та статистичними студіями. У 1869—1870 рр. він бере активну участь в етнографічних дослідженнях регіонів України, разом із М. Драгомановим, В. Антоновичем, М. Лисенком та М. Костомаровим стає учасником очолюваної П. Чубинським етнографічної експедиції до Західної України, Білорусі, Молдови. Співпрацюючи зі створеним 1873 р. Південно-західним відділом Географічного товариства, Олександр Олександрович зацікавився кобзарським мистецтвом, зокрема — творчістю відомого кобзаря Остапа Вересая, і підготував монографічне дослідження "Остап Вересай, один из последних кобзарей Молорусских", за яке був премійований РГТ. У зазначеній роботі міститься ґрунтовний аналіз та зроблені цікаві спостереження не лише щодо творчості О. Вересая, а й наведено низку цікавих фактів з історії та етнографії сіл регіону — Кладьківки, Калюженців, Голінки, Сокиринців тощо. До ранніх студій науковця належить праця "Русские трактаты в конце XVII — начале XVIII веков и некоторые данные о Днепре" (1876), яка не втратила актуальності та є цінним етнологічним та етнолінгвістичним джерелом.

В історії вітчизняної науки О. Русов відомий перш за все як основоположник статистики. До його здобутків у цій сфері належить "розробка і проведення в життя нових методів статистичного дослідження, національна постановка оціночних робіт, ряд статистичних описів окремих губерній, повітів, міст України, керівництво місцевими переписами населення і опрацювання їх результатів" [7]. Плідною була його участь і в проведенні одноденного перепису населення Києва 1874 р.

Разом з П. Червінським та В. Варзаром О. Русов закладає основи земської статистики на Чернігівщині. На запрошення Чернігівських земських зборів 1876 р. він активно співпрацює зі створеним при земській управі статистичним відділом [8], де було розроблено нову методику статистичних досліджень, котра передбачала передусім необхідність глибокого аналізу питань продуктивності та прибутковості землі та землеробської праці, а також ґрунтовну програму, за якою провадились основні дослідження місцевостей Чернігівського повіту. За спогадами С. Русової, дружини Олександра Олександровича, чернігівське статистичне бюро помітно впливало не лише на економічне, а й на культурне життя краю, "було тоді наче культурним центром Чернігова", який ініціював громадський та інтелектуально-мистецький розвиток. Здобутком діяльності чернігівських статистиків стало опублікування окремим виданням важливої фактологічної праці "Материалы для описания земельных угодий, собранные экспедиционным способом статистического отделения при Черниговской губернской земской управе" [9]. Згодом, 1886 р., губернські земські збори ініціювали створення "Сводного описания губернии" — узагальнюючої праці, яка б репрезентувала якомога точніший облік виробничих сил, виробництва і споживання, тобто економічний баланс губернії. Була розроблена й затверджена в 1886 р. програма, що передбачала, крім статистичних, етнографічні, антропологічні та економічні дослідження. Однак, нових розвідок проведено не було, а асигновані 1897 р. кошти були використані на підготовку та опублікування матеріалу, який на той час вже було зібрано в різних установах, переважно у вигляді описів окремих повітів. Опубліковане таким чином "Описание Черниговской губернии, проведенное по поручению губернского земства членам императорского Русского географического общества А. А. Русовым" було своєрідним монографічним описом, доповненим картографічним матеріалом та серією таблиць. В ньому йдеться про історію утворення губернії, її заселення та історичні долі її землеробського населення. Простежується динаміка соціального складу мешканців за даними 1764, 1782, 1851, 1858, 1878, 1894 рр. У дослідженні подається характеристика території губернії, її топографічний профіль. Аналізується, за даними народної словесності, гідрографія. Наводяться фенологічні та метеорологічні відомості, описуються кліматичні особливості, вміщено географічний нарис. З етнографічного погляду особливо цікаві розділи, в яких йдеться про землеробство та тваринництво. В них зібрано багато відомостей, що стосуються складу ґрунтів, класифікуються земельні наділи за функціональним призначенням, характеризуються типи приватного землеволодіння привілейованих суспільних прошарків та простолюду (дворян, казни, духівництва, купців, євреїв, міщан, козаків і селян). Також у праці розглядаються системи польового землекористування та "кормових площ" (луки та вигони), за даними переписів простежуються кількісні характеристики скотарства в цілому та описується середня забезпеченість селянських господарств худобою. Безперечну цінність складають і додатки, які містять статистичні відомості про динаміку земельного майна та картографічний матеріал. Деякі з репрезентованих карт (зокрема, "карта поширення звичайних землеробських знарядь") є надзвичайно важливим джерелом для створюваного в ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України історико-етнографічного атласу "Сільськогосподарські знаряддя українців".

Впродовж 10 років (1882—1892) дослідник очолював оціночно-статистичну роботу в Херсонській, Харківській і Полтавській губерніях, а з 1899 по 1902 рр. обіймав посаду завідувача статистичного бюро Полтавського губернського земства, де проводив описи повітів і міст та організовував подвірний перепис у губернії.

Серед наукової спадщини О. Русова однією із найвагоміших праць є малопомічена сучасними дослідниками розвідка "Статистика украинского населения Европейской России". Це, власне, перша робота етносоціологічного характеру, в якій, за матеріалами перепису 1897 р., зроблено аналіз етнічної та етнодемографічної структури населення підросійських земель України кін. XIX ст. У ній автор обґрунтував свої концептуальні підходи та критерії визначення компактності українсько-

го етнічного населення, а відтак — етнічних меж нації. За визначеними ним принципами територіально-державного розмежування, до українських етнічних земель О. Русов відносив ті території, де українці складали абсолютну більшість [10]. А щодо показників етнічної належності, то основним з них дослідник вважав рідну мову, в той час, коли інші, окрім мови, великої ваги надавали самосвідомості та віросповіданню.

Послуговуючись статистичними даними перепису, автор окреслює межі розселення українців, зазначаючи, що територія України протягається на північ від Чорного моря і досягає 52—53° північної широти, охоплюючи зокрема землі між Білостоком і Більським у Гродненській губернії, а далі в східному напрямку має кордони з містами Пінськ, Мозир, Річиця, Новгород-Сіверський, Курськ, Новохоперськ.

О. Русов слушно зауважує, що українські етнічні поселення "скрізь дотримуються кордонів поширення цього народу у північній півкулі", сягаючи 55° північної широти, "які і тисячі років тому назад зайняті були українським народом біля Карпат і Придніпров'я". Позиція автора майже цілком збігається з межами етнічної території, окресленими відомим вітчизняним етногеографом Степаном Рудницьким, який зазначав, що на початку XX ст. "територія, заселена переважно українським населенням, простягається між 43° і 54° північної широти, 21° і 44° східної довготи, займаючи таким чином широку і довгу смугу Східної Європи, площею майже 850 тис. кв. кілометрів" [11]. Схоже визначення етнічних меж українського народу знаходимо й у поетичному, надзвичайному переконливому описі видатного дослідника, росіянина М. Надєждіна, який вважав, що Україна простяглася "под благодатною сенью южного неба, по широкому ковру степей, окаймлённых струями Дуная и Дона, хребтами Кавказа и Карпат, волнами Каспия". Загалом О. Русов виокремлював 8 губерній, що налічували 84 повіти з переважним відсотком українського населення та 10 губерній, до яких входили 22 повіти, в яких більше 50 % сільського населення складали українці. Ця територія (без інших суміжних областей в окремих повітах, де була відносна більшість українців, за підрахунками дослідника, нараховувала 575 тис км [12].

О. Русов, зважаючи на дане опитування щодо визначення респондентами своєї рідної мови, ідентифікує українцями 22 380 551 чоловік (з них 11 243 940 чоловіків і 11 135 356 жінок). Мешканцями міст українського походження названо всього 1 256 387 чоловік або 5,6 % [13]. Щодо процентного співвідношення між етнічними українцями та росіянами, то в основних губерніях розподіл був такий: Подільська — 96,1 %, Волинська — 95,1 %, Полтавська — 93,1 %, Київська — 92,9 %, Харківська — 81,7 %, Катеринославська — 79,3 %, Херсонська — 70,9 %, Бесарабська — 60,6 %, Чернігівська — 70,2 %, Таврійська — 59,6 %, Кубанська — 52,3 %, Ставропольська — 39,8 %, Воронежська — 36,3 %, Астраханська — 24,5 %, Донська — 29,5 % тощо.

Наведені автором таблиці статистичних даних засвідчують існування цілих етнічних українських масивів у губерніях та повітах, що згодом, внаслідок державного розмежування України та Росії у 1918 — на поч. 20-х рр. XX ст., відійшли до Росії. Зокрема, у 1763 р. в окремих повітах Воронезької губернії питома вага українців відносно всього населення була дуже високою: у Хоперському — 80,82 %; у Середському — 73,7 %; у Павловському — 57,39 % [14]. Схожий високий відсоток українців на землях Слобожанщини зафіксовано і Всеросійським переписом 1897 р., за яким у Харківській губернії українці складали 80,6 %, а у Воронезькій — майже половину — 43,4 % [15]. Причому в окремих повітах Воронезької губернії, за даними того ж перепису, українцями була абсолютна більшість населення. В Острогозькому повіті, наприклад, українці становили 90,3 % всього населення; у Бирючинському — 70,5 %, у Богучарському — 81,8 %; у Валуйському — 51,1 %. Значна їх кількість мешкала в повітах Курщини: у Гайворонському — 59,4 %, у Путивльському — 52,6 %, у Ново-Оскольському — 51,1 % [16] тощо.

Проте російським урядом свідомо не визначався національний склад селищ Слобожанщини, в результаті чого чимало українців було зараховано до Воронезької та Курської губерній Росії. У цих губерніях, не зважаючи на

відсутність умов для повноцінного культурно-національного розвитку в складі Російської імперії, українство зберегло свою етнічну самосвідомість та успадковані від предків національні традиції аж до початку XX ст. Саме тому після розвалу імперії на теренах Слобожанщини поширюється український культурно-національний та державницький рух, розвивається процес українізації, відбуваються українські з'їзди, на яких звучать думки про приєднання згаданих територій до України [17]. Ось, наприклад, фрагмент звернення учасників національного з'їзду Валуйського та Острогозького повітів: "Український з'їзд частини Вороніжчини і селянський з'їзд Острогозького повіту на Вороніжчині, визнаючи себе українцями, робить заяву Центральній Раді і Російському Тимчасовому Правительству, що поділення України і невизнання Слобожанщини є шлях контрреволюційний, протестує і домагається, аби українська частина Слобожанщини була прилучена до автономної України".

Записка голови української "мирової" делегації С. Шелухіна про "мирові" переговори з Росією у 1918 р. є красномовною ілюстрацією явищ, про які мовилось раніше. Автор пише, що "російська делегація у своїм проекті одступила на захід в різних місцях на 125–150–200 верст од української етнографічної межі [...] Вона спропонувала таку державну межу, що нею одрізує до Росії навіть 5 повітів Волині". Відтак при визначенні кордонів України в 1917–1925 рр. (за умови відвертого диктату з боку Росії) до складу України не потрапили периферійні території (Стародубщина, ряд районів Воронежчини, Курщини, Білгородщини тощо), які за статистичними даними, наведеними у згаданій розвідці О. Русова, належать до її історичних етнічних меж. Дослідник також стверджував, що "Курська губернія повинна бути поділена на дві частини – українську і великоруську" [18].

Не маючи жодних умов для культурно-національного розвитку, зазнаючи переслідувань та фізичних репресій, українці в зазначених регіонах були зросійщені і кількість їх катастрофічно зменшилася. За даними перепису 1979 р., українців налічувалося у Воронезькій області 5,4 %, у Білгородській – 4,8 %, у Курській – 1,4 % [19].

Отже, на визначенні північно-східних та східних кордонів України з Росією позначилися як пряма військова агресія Росії проти України, так і різноплановий дипломатичний тиск та довільне, тенденційне трактування історичних та етнодемографічних реалій російським урядом, внаслідок чого, як справедливо зазначає професор В. Наулко, "мільйони компактно розселених українців залишилися поза Україною – у суміжних регіонах Кубані, Північного Кавказу, Приазов'я, Центрально-Чорноземного регіону тощо" [20]. На українських землях, які відійшли до Росії (Північна Слобожанщина, частина Ростовської області (Таганрозький і Шахтинський округи), західна Кубань (Краснодарський край), за даними перепису 1926 р., українців нараховувалося 3 млн. 357 тис. чоловік, що складало 66 % всього населення цих земель. Наведений О. Русовим статистичний матеріал актуалізується у контексті сучасних безпідставних заяв з елементами територіальних претензій до України з боку російського політичного істеблішменту. Всі ці заяви спростовуються об'єктивними статистичними працями дослідника та інших вітчизняних вчених. Зокрема, за підрахунками В. Кубійовича, велика суцільна неросійська територія, що відійшла до Росії від України, склала площу 114300 км^2: "Вона включена до Росії навіть без прав автономної республіки чи автономної області; у ній українці не мають жодних національних прав, немає українських шкіл [...] української преси і книжок, а приплив українського друкованого слова і взагалі культурних зв'язків з УРСР – утруднений" [21].

Аналізована тут розвідка О. Русова містить також цікаві статистичні відомості та їх аналіз щодо показників освіченості українців. Дослідник, зокрема, зазначає, що "на місці старої культури княжих часів в Київській та Волинській губерніях – біля самого вогнища освіти – Київського університету, а також в Харківській та Херсонській губернії показник грамотності українців нижчий загального показника для даної губернії: на стільки чужі університети Київський, Харківський, Одеський українському населенню" [22]. Автор це пояснює тим, що національним меншинам дозволено мати школи з рідною мовою викладання, "тоді коли відкриття школи з викладанням на рідній мові українців вважається чомусь державним злочином, внаслідок чого вони займа-

ють останнє місце по грамотності в ряду всіх народів європейської Росії" [23]. На його думку, "оновлення півдня Росії, заселеного українським народом, нерозривно поєднувалося з націоналізацією в українському дусі просвіти, управління, суду, церкви і всього побуту. Без цього [...] немислимий прогрес українського народу" [24].

Сучасники високо поціновували благородні душевні якості дослідника, його різносторонні інтереси та щире прагнення служити народу, серед якого дослідник жив: "... всецело и органически А. А. Русов примыкал ко всякой общественной работе в сфере украинских интересов, где бы и в каких бы формах эта работа не предъявляла свои требования. Член старой Киевской громады 70-х годов, участник и организатор первых украинских спектаклей в Киеве, редактор пражского издания "Кобзаря" Т. Шевченко, составитель популярно-научных брошюр на украинском языке [...], горячий участник всех украинских общественных собраний, член "Союза автономистов-федералистов" от украинцев, сотрудник украинских периодических изданий, участник академической комиссии по пересмотру украинского перевода Евангелия и т.д. — всюду Русов вносил свой пыл, свою непосредственность, горячее сердце и беззаветную веру в национальное возрождение родного края ..." [25].

Життя і діяльність О. Русова, як і інших чільних діячів старої київської громади, було викликом долі й історії. Завдяки просвітницькій праці О. Русова, В. Антоновича, Хв. Вовка, П. Чубинського та інших подвижників української науки цієї доби, український народ не розчинився в національній стихії сусідніх народів і племен, а зумів піднятися з історичного забуття і, порвавши пута неволі, стати на шлях державного самоствердження.

[1] *Дорошенко Д.* Мої спогади про Ол. Ол. Русова (Окремий відбиток). — С. 3–23.

[2] *Смуток П.* Памяти А. Русова // Украинская жизнь. — 1915. — № 10. — С. 11

[3] Енциклопедія українознавства. — Л., 1998. — Т. 7. — С. 2649–2650.

[4] *Смуток П.* Зазнач. праця. — С. 11.

[5] *Грицковян Я.* Олександр Русов // Украинский календарь: 1985. — Варшава, 1985. — С. 109–111.

[6] *Жебуньов Л.* Памяти А. А. Русова // Украинская жизнь. — 1915. — № 10. — С. 21.

[7] Там само. — С. 10.

[8] *Шевченко В.* Олександр Русов і Чернігівщина // Сіверянський літопис. — 1995. — № 2. — С. 50–53.

[9] Материалы для описания земельных угодий, собранные экспедиционным способом статистического отделения при Черниговской губернской земской управе. — К., 1877. — Т. 1: Черниговский уезд; Т. 2: Борзенский уезд.

[10] *Русов А.* Статистика украинского населения европейской России // Украинский народ в его прошлом и настоящем. — С.Пб., 1916. — С. 394.

[11] *Рудницкий С.* Очерк географии Украины // Украинский народ в его прошлом и настоящем. — С.Пб., 1916. — Т. 2. — С. 361.

[12] *Русов А.* Зазнач. праця. — С. 395.

[13] Там само. — С. 384.

[14] *Махнова Г.* Чисельність і склад українського населення Росії в 60-х роках XVIII ст. // Український історичний журнал. — 1965. — № 2. — С. 115.

[15] *Русов А.* Зазнач. праця. — С. 387, 390.

[16] *Русов А.* Там само. — С. 390.

[17] *Сергійчук В.* Етнічні межі і державний кордон України. — Тернопіль, 1996.

[18] *Русов А.* Зазнач. праця. — С. 382.

[19] *Наулко В., Чорна Н.* Динаміка чисельності і розміщення українців у світі (XVIII–XX ст.) // Народна творчість та етнографія. — 1990. — № 5. — С. 3–16; *Наулко В.* Український етнос у часі й просторі // Берегиня. — 1992. — № 1. — С. 25.

[20] *Наулко В.* Український етнос у часі і просторі // Берегиня. — 1992. — № 1. — С. 16.

[21] *Кубійович В.* Зміни національних відносин в Україні у XX столітті // Народна творчість та етнографія. — 1996. — № 1. — С. 52.

[22] *Русов А.* Зазнач. праця. — С. 405.

[23] Там само. — С. 406.

[24] *Жебуньов Л.* Памяти А. А. Русова. — С. 21.

[25] *Смуток П.* Памяти А. Русова // Украинская жизнь. — 1915. — № 10. — С. 12.

This article is devoted to the famous scholar, ethnographer, civil activist Oleksandr Rusov. All his work was concentrated on the study of Ukrainian folk, their history, life style and language. Among his most prominent works was the foundation of the statistics as the scholarly discipline and its use for the ethnographical studies. Special attention deserves his work "The Statistics of the Ukrainian Population of the European Russia". His data on Ukrainian and Russian population in various regions at different historical times are very valuable for the contemporary scholars. He actively participated in Ukrainian cultural life: he was the organizer of the first Ukrainian plays on Kyiv stages, the editor of Prague edition of "Kobzar", and participated in different social and cultural organizations.

НАТЧЕЗИ – ВИСОКОРОЗВИНЕНИЙ ІНДІАНСЬКИЙ НАРОД ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

Василь БАЛУШОК

До найрозвиненіших індіанських народів на землях нинішніх США часів європейського завоювання належали натчези (натчі), які на початку колоніального періоду були прямими продовжувачами традицій найбільш блискучої доколумбової аборигенної культури, відомої під назвою Міссісіпі [1]. Водночас цивілізація (чи протоцивілізація) натчезів залишається майже невідомою українській аудиторії – як широкому загалові, так і науковцям. У колишній радянській американістиці натчезам присвячена лише одна стаття [2]. Крім того, поодинокі відомості про них можна зустріти в першому томі узагальнювальної праці "Народи Америки" [3]. Вчені з інших країн, включаючи американських, теж не часто звертаються до вивчення натчезького суспільства. Найбільше даних про натчезів можна знайти у виданій ще в середині XX ст. багатій фактажем монографії Дж. Свонтона, присвяченій індіанцям південно-східного регіону США [4].

Названі публікації, звичайно, аж ніяк не вирішують усіх проблем, пов'язаних з дослідженням цього народу. Українські американісти, яких на сьогодні ще дуже мало, поки-що теж не звернули на нього свою увагу.

Хоча джерел, які проливають світло на культуру, соціальну структуру та історію натчезів обмаль, – оскільки вони зійшли з арени історії ще до того, як потрапили у поле зору професійних етнологів, – спробуємо намалювати картину основних етнокультурних рис цього самобутнього індіанського суспільсва.

Проживали натчези на лівому березі р. Міссісіпі, дещо вище її гирла по нижній течії, – там, де сьогодні знаходиться місто, назване їхнім ім'ям. Цей район розташований на Південному Сході Північної Америки, що становить самостійну історико-культурну область доколумбової епохи, аборигенні суспільства якої вважаються найрозвиненішими [5]. Вперше європейські мандрівники згадують про натчезів 1682 р., коли француз Робер де Ла Саль проплив униз по Міссісіпі до її впадіння в Мексиканську затоку [6]. Але, очевидно, ще 1541 р. натчези зустрілися з європейцями, а саме з загоном іспанських конкістадорів під командуванням Ернандо де Сото, маршрут походу якого пролягав через Південний Схід (Флориду, Джорджию, Кароліну, Алабаму, Теннессі, Міссурі, Луїзіану, Арканзас і східний Техас). На нижній Міссісіпі іспанцям тоді протистояли загони могутнього касика Квіґальтанкві [7], якого нинішні дослідники вважають за ватажка натчезів [8]. А вже на початку XVIII ст. цивілізація натчезів була знищена французькими завойовниками, оскільки їхні родючі землі були ласим шматком для колонізаторів. Залишилися лише нечисленні нотатки кількох французьких мандрівників та місіонерів, що донесли до нас деякі відомості про цей народ.

Суспільство натчезів дуже відрізнялося від устрою більшості північноамериканських племен, у яких суспільні відносини на час появи в Північній Америці європейських колонізаторів у переважній більшості випадків характеризувалися егалітарністю й демократичністю. Найперше, що впадало в око європейцям – це поділ натчезького суспільства на дві протиставлені одна одній і розташовані ієрархічно соціальні верстви – простих общинників та правлячу знать. Знать, у свою чергу, поділялась на високопоставлений ранг "благородних" і нижчий – "шанованих". Простих общинників знать зневажливо називала "вонючими борсуками", "вонючками" ("мічмічґупі" мовою натчезів) [9]. Існували у натчезів і раби, очевидно, чужоплемінники. Так про дарування посланцями алгонкінського племені мічіґамеа (частина іллінойсів), що проживали в Арканзасі, володареві натчезів, разом з іншими рабів, повідомляють французькі мандрівники [10]. Згадують про наявність рабства у південно-східних індіанців, зокрема в чифдомі Маувіла (який входив до кола згадуваної культури Міссісіпі), що межував з натчезами в Алабамі, й уцілілі іспанські конкістадори з загону Е. де Сото, що залишили мемуари про свій похід [11].

На вершині соціальної піраміди натчезького суспільства перебувала панівна династія, подібна до тієї, котру бачимо за тисячі кілометрів від місць проживання натчезів — у державі інків Тауантісуйю.Так само, як у інків, правитель обожнювався й носив титул "Сина сонця", володар натчезів вважався живим божеством , братом небесного світила і мав титул "Велике Сонце". Всі інші члени царської родини звалися "Малими Сонцями". "Сонць" було небагато, зокрема 1700 р. всього сімнадцять, а через тридцять років — одинадцять [12]. Цікаво, що знать (як "Сонця", так і "благородні" та "шановані") розмовляла між собою особливою мовою, якої не мав права знати не тільки простолюдин, а й усі жінки. Знатні мужі вважалися "хранителями старого слова".

Як і правитель інків, "Велике Сонце" володів майном, працею, життям та смертю своїх підданих. Він міг наказати стратити кожного натчеза — простолюдина чи знатну особу. Адже "Велике Сонце" вважався живим втіленням благородного світила, що дає життя всьому сущому на землі, як найвище божество. Спілкування з володарем обставлялося складними етикетними правилами і ритуальними нормами. Зокрема, той, хто удостоювався честі розмовляти з правителем, мусив перебувати за чотири кроки від нього. Коли ж промовляв "Велике Сонце", йому дякували голосними вигуками, падаючи на коліна [13]. Весь рід "Сонць" вважався родичами небесного світила. За міфами натчезів, "Сонця" походили від людської пари, що нібито прибула на Землю з небесного світила в прадавні часи.

Під час аудієнцій "Велике Сонце" напівлежав на ложі з коштовних порід дерева, вкритому хутром звірів та подушками з лебединого пуху. На голові у нього була корона з лебединого пір'я з червоними кінчиками, прикріпленого до червоної пов'язки, а шию, вуха і руки прикрашали браслети й намиста з золота, срібла та бірюзи. Підвладною країною "Велике Сонце" пересувався також не пішки, а на ношах-паланкіні з допомогою спеціальних носіїв, що регулярно змінювалися. До речі, в подібних паланкінах, а також на плотах, в'язаних з тростини, мандрували країною і високопоставлені чиновники [14]. Все це було характерне і для тих міссісіпських суспільств, які пощастило бачити конкістадорам з загону Е. де Сото [15]. Жив "Велике Сонце", як і його високопоставлені родичі, на відміну від простих общинників, що мешкали в невеликих хатинах, у великому дерев'яному будинку неподалік від храму на високому штучно створеному горбі-піраміді. На земляних пірамідах, що оточували центральні майдани поселень, містилися головні споруди — храми, громадські будівлі, будинки вождів і знаті. Кульмінація спорудження таких пірамід, які спочатку служили цвинтарями, а приблизно з 1400 р. — місцями для храмів і головних будівель, припадає на 1550—1650 рр. [16] Земляні піраміди з храмами та будинками правителів і знаті на вершинах навколо центральних майданів міст — одна з найхарактерніших рис вищезгаданої культури Міссісіпі [17].

Основним обов'язком володаря натчезів вважалося щоденне "вказування шляху сонцю". Щоранку він, вийшовши з дверей свого будинку, повертався на схід, тричі голосно вигукував і кланявся до землі. Після цього жерці вручали йому особливу обрядову люльку, й він тричі пускав тютюновий дим в бік сонця. Потім "Велике Сонце" виконував ту ж дію, повертаючись на всі сторони світу [18]. Як вважалося, "Велике Сонце" жив лише "за законами сонця". Він особисто призначав головних чиновників: двох верховних воєначальників, двох церемоніймейстерів храму, двох дипломатів для зносин з чужинцями, наглядача за громадськими роботами і чотирьох організаторів свят. Усі вони, звичайно, належали до вищого щабля суспільства натчезів, зокрема вищими воєначальниками і чиновниками ставали "благородні". Найвищими військовими вождями призначалися "Сонця", родичі правителя. Одним із таких славетних воєначальників був брат володаря натчезів на ім'я Татуйований Змій, що помер 1725 р. [19] Також при володареві існувала рада, яка складалася з ватажків головних поселень і військових вождів. Потестарно-політичну організацію натчезів більшість дослідників визначає як протодержавувождівство (чифдом) [20], хоча, як бачимо, це могла бути й примітивна форма власне державної структури.

До важливих церемоній, так би мовити, державного масштабу, належали обряди з ритуальною люлькою — "калюметом", які серед

індіанців Північної Америки поширилися на початку колоніального періоду. Дослідники відзначають, що натчези належали до тих індіанських народів, у яких церемонії з калюметом були особливо розвинені [21]. І це не випадково, оскільки ще в доколоніальну епоху в суспільстві творців міссісіпської культури ритуалам, під час яких палили обрядову люльку, надавали великого значення. Про це свідчать численні знахідки в ареалі цієї культури кам'яних голівок ритуальних люльок, вирізьблених у формі людей, тварин і птахів, що зображали, очевидно, різних міфологічних персонажів [22]. У колоніальну епоху з калюметом до натчезів приходили посланці сусідніх народів. Його прийняття чи відхилення означало мир або війну з ними. В натчезів таких посланців, що не тільки несли калюмет, але й доставляли інші подарунки – рабів, хутра і т.п., зустрічали всі жителі головного поселення. За знаком володаря посли наближалися, співали і танцювали "з великою жвавістю", як писав 1730 р. очевидець подій француз М. Ле Петіт про прийом посланців племені мічіґамеа. Після цього вони терли калюметом з ніг до голови правителя натчезів, а далі запалювали люльку та вручали йому. "Велике Сонце" приймав калюмет і випускав дим до неба й до землі. Люльку потім дарували принцесі чи іншому достойникові [23].

Крім "Великого Сонця", дуже значним впливом і практично такою ж шаною, як і він сам, у натчезів користувалася його мати, а також сестри, особливо старша, яка мала титул "Жінка-Сонце". Річ у тім, що титул "Великого Сонця" передавався за матрилінійним принципом: синові старшої сестри володаря – "Жінки-Сонця". Таким чином, старша сестра "Великого Сонця" була матір'ю його наступника [24]. Прислуговував "Сонцям" цілий штат слуг, з яких особливе значення мали особисті слуги "Великого Сонця". Ці люди вважалися його слугами вже від народження, оскільки були ровесниками правителя і визначалися відразу після його появи на світ. Вони мали супроводжувати володаря впродовж усього життєвого шляху і навіть після смерті.

Шлюбні правила натчезів, як це видно з нотаток європейських мандрівників, були досить незвичними. Згідно з ними, всі представники знаті, включаючи "Сонця", мусили одружуватися з простолюдинами [25]. Становище членів подружжя у сім'ї в результаті цього було далеко не рівним. Зокрема, відомо, що "Жінка-Сонце" могла, коли заманеться, оибрати собі нового чоловіка, а старого відіслати туди, звідки він прибув. Сам же чоловік не мав права навіть їсти з нею, зате мав велику владу над слугами. Діти успадковували соціальне становище по лінії матері, проте, коли мати була простолюдинкою, а батько знатний, вони опускалися по соціальній драбині лише на одну сходинку. Тобто діти батька-"Сонця" в такому разі ставали "благородними", а діти "благородного" батька належали до рангу "шанованих" [26]. Матрилінійність взагалі була властива всьому суспільству натчезів, включаючи простолюдинів. Зокрема, припускають (хоча щодо цього все ж є деякі сумніви), що у них існували тотемічні матрилінійні клани: ведмедя, птаха, оленя, пантери, куріпки, єнота, змії, вітру [27].

Найбільше вразили європейських мандрівників поховальні звичаї натчезів, зокрема похорони "Сонць". Одразу після смерті володаря гасилися всі вогні, вожді та прості люди обстригали на знак жалоби волосся, в кожному поселенні було чути голосіння. Оплакування тривало три дні. Похорон супроводжувався численними людськими жертвами, до того ж – добровільними. Наприклад, коли 1700 р. помер "Велике Сонце" на ім'я Розгніваний Змій, з ним у потойбіччя пішло ще сім чоловік. А коли помер його наступник, було позбавлено життя двох жінок, трьох чоловіків і трьох дітей. Особливо велике число людських жертв зафіксовано на похороні "Жінки-Сонця". Так на одному з похоронів такої особи спочатку був задушений її чоловік, який мав залишатися з дружиною і після смерті. Ритуал задушення урочисто виконав їх власний син. Потім принесли в жертву дванадцять дітей – обряд здійснили в релігійному екстазі їхні батьки й матері. А насамкінець було задушено чотирнадцять чоловіків [28]. Померлих володарів супроводжували у потойбіччя як простолюдини, зокрема слуги, так і знатні особи, що вважали за велику честь для себе не розлучатися з правителем і після його смерті. Жертви, волосся й обличчя яких фарбували у червоне, тримали в одній руці велику мушлю, а в іншій – обрядову люльку. Вони ставали в два ряди обличчям

один до одного між будинком володаря і головним храмом, що знаходився неподалік від його житла. Перед смертю ці люди ковтали особливим чином скручене і освячене жерцями листя тютюну, від чого непритомніли. Після цього кожну жертву душив за допомогою заздалегідь накинутої на шию петлі спеціально виділений для цього виконавець, що стояв у неї за спиною [29]. Жертвоприношення супроводжувалися ритуальними танцями та співами і здійснювалися на спеціально спорудженому й прикрашеному розмальованою тканиною та гілками дерев помості. А в центрі дійства, між рядами тих, кого приносили в жертву, пролягав шлях носіїв, які несли ноші з покійником, рухаючися спіральними колами від його житла до головного храму. В храмі й відбувалося захоронення померлого володаря. Після цього його будинок підпалювали вогнем, принесеним із храму. Цей вогонь не міг використовуватися для щоденних господарських потреб. Через деякий час кістки покійного діставали, очищали і складали у спеціальний кошик, який зберігали в храмі разом з останками улюблених слуг [30]. За спогадами іспанців із загону Е. де Сото, зберігання прикрашених перлами останків предків (очевидно, знаті) в особливих святилищах на земляних пірамідах було характерно для індіанців Південного Сходу, суспільство яких науковці відносять до культури Міссісіпі [31]. Подібно до похорону "Сонць", тільки з меншою пишністю і меншою кількістю людських жертв, проходили також похорони знаті [32]. У зв'язку з вищесказаним, дослідники припускають існування в суспільстві творців культури Міссісіпі навіть розвиненого культу смерті, що засвідчують, зокрема численні людські жертвоприношення[33]. Взагалі ж, для міссісіпського суспільства були особливо характерними пишні церемонії та ритуали, за допомогою яких правляча знать утверджувала свою владу над підданими. Таким чином, ритуали виступали "наріжним каменем сили еліти" [34]. Душі померлих "Сонць", як вірили натчези, переселялися на небо, звідки прибули їх предки, й звідки вони посилали благодать своєму народові. Душі ж померлих простих натчезів, за їх віруваннями, вселялися в тіла різних тотемних тварин і відправлялися в "країну щасливого життя".

Натчези, на відміну від більшості північноамериканських племен, у яких відомі переважно лише чаклуни й шамани, мали справжні храми з розвинутою храмовою службою. В них, як і у високоцивілізованих народів сусідньої Мексики, культура яких справила великий вплив на індіанців Південного Сходу, зокрема натчезів [35], була численна група високопоставленого жрецтва. Храми натчезів — великі чотирикутні дерев'яні споруди, як і в мексиканських народів, стояли на вершинах пірамід, щоправда не кам'яних, а земляних. Кожен храм, дах якого прикрашали три дерев'яні птахи, був огороджений високою стіною зі стовбурів дерев, на яких угорі прикріплювали голови вбитих ворогів [36]. Заходити всередину храму мали право лише "Велике Сонце" та обрані ним жерці. Всі інші натчези, наближаючись до нього, клали свою ношу на землю, простягали до священної споруди руки і вітали її голосними побожними вигуками. Своїх дітей вони примушували тричі торкатися лобом землі у напрямку храму. В головному храмі натчезів зберігалися кошики з останками померлих "Сонць", які вважалися свого роду "національною святинею" й були об'єктом поклоніння [37]. Тут також горів "вічний вогонь" — символ небесного світила. Сонце у натчезів, як і в далеких південноамериканських інків, було центром релігійно-міфологічної системи. Так само, як і в інків, у натчезів з культом сонця пов'язували вшанування маїсу (кукурудзи), золоті зерна якого були основою їх харчування і вважалися втіленням небесного світила і його даром людям [38]. Святом зеленого маїсу було названо головні річні урочистості, найбільше відомі у сусідніх криків під назвою "буск", але властиві в тій чи іншій формі всім землеробським народам Південного Сходу. Вони пов'язувалися з народженням нового року й нового життя, а також з примиренням і ритуальним очищенням людей [39].

Головним заняттям натчезів було мотичне землеробство з регулярною зміною полів після виснаження ґрунту. Крім багатьох сортів маїсу, вони вирощували також боби, гарбузи, дині й тютюн, за словами французів — найкращий у всій країні. Землю обробляли колективно, хоча є відомості про щорічний весняний розподіл земель у користування між членами

общини. Очевидно, колективно виконувалися трудомісткі роботи. Знаряддями служили мотики, виготовлені з дерева й плечових кісток бізонів [40]. Головну роль у землеробстві грали жінки, до обов'язків яких належало дбати про врожай. Їм допомагали діти, які охороняли посіви від птахів і звірів. Чоловіки виконували лише важкі роботи з корчування дерев, кущів та коріння [41]. Така досить примітивна форма землеробства на родючих землях, де проживали натчези, у сполученні з теплим субтропічним кліматом, давала багаті врожаї, які збирали двічі на рік — у червні й листопаді. Перед посівом насіння кожної культури урочисто освячувалося в храмі. Зібране збіжжя зберігали у спеціальних коморах, захищених від гризунів [42]. Урожай з особливого, так званого "священного", поля призначався для правителів — "Сонць" та їх знатних чиновників. "Велике Сонце" особисто був присутній на збиранні врожаю зі "священного поля" і на присвячених цій події урочистостях [43].

Продукти землеробства натчези доповнювали збиральнням плодів дикорослих рослин — ягід, горіхів, їстівних каштанів. Про багаті врожаї каштанів, а також хліб, спечений з них, у індіанців Південного Сходу нинішніх США, де проживали й натчези, повідомляли іспанці з загону Е. де Сото [44]. Плоди, що не могли довго зберігатися, особливим чином консервували. Крім того, натчези займалися полюванням на бізонів та оленів, риболовлею, а на березі Міссісіпі збирали яйця черепах [45]. Для плавання по річках, зокрема по Міссісіпі, яка в місці проживання натчезів дуже широка, вони користувалися невідомими північноамериканськими каное з кори, а великими човнами-однодеревками, зробленими зі стовбурів кипарисів шляхом випалювання з подальшим видовбуванням і вистругуванням [46].

Натчези, за свідченням мандрівників, — високі, гарної постави люди. Чоловіки одягалися в настегнові пов'язки, жінки — у спідниці, що доходили до литок. Матеріалом для одягу служила вичинена оленяча шкура, а також тканина, вироблена з волокон кори шовковиці. Крім того, вони, як і народи Мексики, носили плащі з пір'я птахів, зроблені способом, аналогічним тому, яким виготовляють перуки. Простолюдинки виготовляли їх для себе з індичого пір'я, а знатні жінки мали плащі з пір'я лебедів [47]. Обличчя, руки, ноги і стегна натчези, як й інші народи Південного Сходу, прикрашали складним татуюванням. А воїни, які в битвах відзначилися особливим геройством, татуювали також і тулуб. Чоловіки голили голови, залишаючи лише пасмо волосся на маківці, яке прикрашали пір'ям [48]. Натчези практикували штучну деформацію голів новонароджених, у результаті чого вони набували видовженої форми [49]. Подібним чином деформували голови й деякі сусіди натчезів, зокрема ті, що входили до ареалу культури Міссісіпі. Так на "неймовірно видовжені і загострені догори" голови у індіанців туле з центрального Арканзасу (дослідники вважають їх південною групою кеддо [50]) вказує перуанський хронікер Інка Гарсиласо де ла Вега у творі "Флорида", написаному зі слів учасників походу Е. де Сото [51].

Мешкали прості общинники в чотирикутних хатинах, зроблених, як і будинки знаті, з дерева, проте набагато менших, зокрема розмірами п'ять на десять метрів. Для захисту від москітів стіни були без вікон, зовні й усередині їх покривали циновками з очерету. Дах будівель робили з листя і стебел маїсу. Постелі знаходилися на дерев'яних помостах, влаштованих на чотирьох стовпах, і складалися з очеретяних матів, покритих шкурами бізонів [52].

Проживали натчези у дев'яти поселеннях, які європейці звали "містами". Головне з них французи назвали Натчезом, де й тепер розташоване однойменне місто. Два з цих дев'яти міст населяли неспоріднені з натчезами етнічні групи — тіоу і ґріґра, що входили до натчезького потестарно-політичного об'єднання. Вони були відгалуженнями сім'ї племен туніка, а натчези входили до мускозької сім'ї народів [53]. До речі, до натчезької групи, крім власне натчезів, належали ще племена авойел і таенса, внутрішню організацію суспільства яких Дж. Свонтон вважає подібною натчезам [54]. Загальне число жителів натчезьких поселень дослідники визначають по-різному, очевидно, його можна встановити лише приблизно. Так німецька дослідниця Е. Ліпс оцінює кількість натчезів у кінці XVII ст. близько 3500 осіб [55]. Російський американіст В. Калашников вказує іншу цифру — 6000 осіб [56]. У криків — східних сусідів натчезів — кожне "місто" їх конфедерації, як ва-

жається, становило окреме плем'я [57]. З огляду на загальну кількість натчезів, навряд чи жителі кожного міста могли виступати племенем, оскільки племена, як правило, були чисельнішими (оптимальна чисельність індіанського племені часів колонізації 2—3 тис. чол., відомі племена, що нараховували 4—10 тис. чол., племен же чисельністю менше 1 тис. чол. було не так і багато [58]). Можливо, суспільство натчезів узагалі не належало до племінних, тим більше, що, як бачимо, вони, найімовірніше, вже пройшли стадію первісності, для якої характерний племінний устрій.

На жаль, відомостей про натчезів дуже мало. Їх цивілізація була знищена французькими завойовниками під час трьох так званих "натчезьких" війн, які відбулися в 1714 (чи 1716), 1722 та 1729—1730 рр. і мали типові риси геноциду. В останній з цих воєн французам вдалося розгромити військо натчезів, завдавши великих втрат, і захопити в полон понад чотириста індіанців — переважно вищої знаті, включаючи володаря [59]. Їх усіх продали плантаторам Санто-Домінго (о. Гаїті), а вцілілі натчези змушені були рятуватися втечею зі своїх земель. Зокрема, велика їх кількість приєдналася до конфедерації криків [60]. Серед криків, чикасавів, чероків та інших індіанських народів південного сходу США дослідники навіть у XX ст. зустрічали нащадків натчезів, а серед чероків ще 1925 р. жили люди, що знали натчезьку мову [61]. Проте свою давню високу культуру ці останні з натчезів давно втратили, тим більше, що народи, до яких вони приєдналися, в свою чергу, пережили цілу низку кривавих боїв, поразок, депортацій. Зокрема, більшість із них після виснажливих воєн були у першій половині XIX ст. примусово переселені в Оклахому, де проживають і нині.

Натчези вважаються одним з останніх суспільств високої культури Міссісіпі, яка існувала на Південному Сході та в долині ріки з цією назвою у VIII—XVI ст., а подекуди й довше [62]. Для міссісіпської культури, господарською основою якої служило землеробство (в першу чергу вирощування маїсу), характерні великі укріплені міські центри з центральними майданами, де, на земляних насипах і пірамідах, зводилися храми, громадські будівлі й будинки правителів та знаті. За матеріалами археологічних розкопок, а також згідно з мемуарами іспанців з загону Е. де Сото, у суспільстві творців культури Міссісіпі чітко простежується наявність соціальної стратифікації, могутніх володарів і розвиненої мережі храмів з численним жрецтвом та людськими жертвоприношеннями [63]. Дослідники визначають суспільство міссісіпців як "структуровану і ранжовану соціальну систему", а їх політичний лад як протодержави-чифдоми, чи навіть міста-держави [64].

Культура Міссісіпі існувала до самого європейського завоювання. Однак не воно стало причиною її зникнення в більшості районів Південного Сходу. Занепад почався вже у XIV ст., коли загинуло найбільше міссісіпське місто Кахокія в районі сучасного Сент-Луїса. Серед причин занепаду міссісіпської культури (які до кінця все ж не з'ясовані) вчені називають виснаження численним населенням природних ресурсів (родючих грунтів, лісів), погіршення кліматичних умов, а також ворожі вторгнення [65]. Проте в ряді районів Південного Сходу, у першу чергу, в його південній зоні, культура Міссісіпі ще була достатньо життєздатною на момент європейського завоювання. І якщо північніше ця культура занепадає ще до появи європейців, то тут якраз воно спричинило її занепад та загибель. Саме до міссісіпських суспільств належали розглянуті натчези. Крім них, з етнографічно засвідчених народів традиції культури Міссісіпі продовжували читімача в гирлі Міссісіпі й атакапа західніше від нього (з сім'ї народів туніка [66]). Очевидно, до міссісіпської культури належали аппалачі й тімуква у північній Флориді і, можливо, калуза на півдні півострова (за Дж. Свонтоном, усі з мускозької сім'ї народів [67]), хоча на півострові були представлені й інші культури [68]. Припускають, що традиції культури Міссісіпі продовжував і ряд інших народів, що проживали вздовж Мексиканської затоки від Флориди до Техасу [69]. В Алабамі й Джорджії загін Е. де Сото застав протодержави-чифдоми Маувіла і Куса, що теж мали чітко виражені ознаки міссісіпської культури. Але всі ці суспільства дуже рано загинули під ударами завойовників (переважно іспанців), а також у результаті подальшої колонізації [70]. Вони мешкали на південному узбережжі чи поблизу нього і тому одними з перших зазнали удару, а от-

же, не мали часу на адаптацію до умов співіснування з агресивними європейцями. Хоча залишки деяких з названих народів пережили ту страшну епоху, проте їх самобутня культура дуже рано була зруйнована колонізаторами. Тому про звичаї, побут і взагалі культуру народів тімуква, калуза, аппалачі, читімача, атакапа та інших їх сусідів ми знаємо ще менше, ніж про культуру натчезів.

[1] *Calloway C*. First Peoples. A Documentary Survey of American Indian History. — Boston; New York, 1999. — P. 24; *Феест К*. Искусство коренных народов Северной Америки. — М., 1985. — С. 24. Культурі Міссісіпі присвячено статтю: *Балушок В*. Міссісіпі — маловідома північноамериканська цивілізація доколумбової епохи // Народна творчість та етнографія. — 2005. — № 5.

[2] *Калашников В*. Французский колониальный режим в Луизиане и восстание натчей 1729—1730 гг. // Исторические судьбы американских индейцев: проблемы индеанистики. — М., 1985.

[3] Народы Америки. — М., 1959. — Т. 1.

[4] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States (Bureau of American Ethnology. Bul. 137). — Washington, 1946.

[5] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... Von den Vielfalt der Indianer Nordamerikas. — Leipzig, 1976. — S. 155; *Pauketat T*. Mississipian Ups and Downs [Book Review Essays] Political Structure and Change in prehistoric Southeastern United States / J. Scarry, ed. — Gainesville, 1996. Mississipian Communities and Households / J. Rogers and B. Smith, ed. — Tuscaloosa, 1995 // American Anthropologist. — 1997. — Vol. 99. — Nb. 3.

[6] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 175.

[7] *Олива де Коль Х*. Сопротивление индейцев испанским конкистадорам. — М., 1988. — С. 168; про похід іспанців під проводом Е. де Сото див. також: *Calloway C*. First Peoples. — P. 98—102; *Sabo G*. [Book Review] The Hernando de Soto Expedition: History, Historiography, and "Discovery" in the Southeast/ P. Galloway, ed. — Lincoln, 1997. Hudson Ch. Knights of Spain, Warriors of the Sun: Hernando de Soto and the South's Ancient Chiefdoms. — Athens, 1997 // American Anthropologist. — 1998. — Vol. 100. — Nb. 3. — P. 791.

[8] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie. — S. 175.

[9] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 661, 819; *Lips E*. Nicht nur in der Prärie. — S. 171.

[10] *Lips E*. Das Indianerbuch. — Leipzig, 1980. — S. 231.

[11] *Rangel R*. Account of the Northern Conquest and Discovery of Hernando de Soto // Calloway C. First Peoples. A Documentary Survey of American Indian History. — Boston; New York, 1999. — P. 104. Мемуари конкістадорів містять багато вигадок, самовихваляння іспанців, перебільшення їх героїзму і масштабу битв. Індіанців у них часто зображено як примітивних дикунів. Разом з тим у цих оповідях наводяться й цікаві факти про культуру та суспільний устрій аборигенів. Для нас особливо цінними є спогади Родріго Рангеля, записані Гонсалесом Ф. де Ов'єдо через кілька років після експедиції (див.: *Calloway C*. First Peoples. — P. 101; *Sabo G*. Book Review] The Hernando de Soto Expedition. — P. 791).

[12] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 171.

[13] Ibidem. — S. 170.

[14] Ibidem. — S. 169.

[15] *Rangel R*. Account of the Northern Conquest and Discovery of Hernando de Soto. — P. 103—104.

[16] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 169.

[17] *Calloway C*. First Peoples. — P. 22—23; *Pauketat T*. Mississipian Ups and Downs.

[18] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 170; *Калашников В*. Французский колониальный режим в Луизиане... — С. 140.

[19] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 728.

[20] *Hacker M*. Die politische Organization der bodenbautreibenden Stämme des südostlichen Nordamerika (Unter Berücksichtigung der hochkulturlichen Einflüsse) // Wiener völkerkundliche Mitteilungen. — 1960. — Bd. 3. — Nr. 1—4. — S. 106; *Calloway C*. First Peoples. — P. 24.

[21] *Lips E*. Das Indianerbuch. — S. 235; *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 547.

[22] *Dockstader F*. Sztuka Ameryki. — 1. Twórczość Indian północnoamerykańskich i Eskimosów. — Warszawa, 1975. — S. 64, 75.

[23] *Lips E*. Das Indianerbuch. — S. 231.

[24] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 662; *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 171.

[25] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 661.

[26] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 171—172.

[27] *Swanton J. R*. The Indians of the southeastern United States. — P. 658—660.

[28] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 174.

[29] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 661, 728, Plate 63.

[30] Ibidem; *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 173, 174.

[31] Цит. за: *Олива де Коль Х*. Сопротивление индейцев испанским конкистадорам. — С. 160.

[32] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 819.

[33] *Dockstader F*. Sztuka Ameryki. — S. 64.

[34] *Cobb Ch. R*. [Book Review] Emerson T. E. Cahokia and the Archaeology of Power. — Tuscaloosa, 1997 // American Anthropologist. — 1998. — Vol. 100. — Nb. 3. — P. 790.

[35] *Hacker M*. Die politische Organization... — P. 106.

[36] *Swanton J*. The Indians of the southeastern United States. — P. 819.

[37] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 169, 173.

[38] *Swanton J. R*. The Indians of the southeastern United States. — P. 819; *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 169.

[39] *Swanton J. R*. The Indians of the southeastern United States. — P. 599; *Lips E*. Das Indianerbuch. — S. 310—311; *Idem*. Nicht nur in der Prärie... — S. 156, 172;

[40] *Lips E*. Nicht nur in der Prärie... — S. 172.

[41] Ibidem. — S. 155.

[42] *Lips E.* Das Indianerbuch. — S. 114.

[43] *Swanton J. R.* The Indians of the southeastern United States. — P. 599; *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 172.

[44] *Rangel R.* Account of the Northern Conquest and Discovery of Hernando de Soto. — P. 104.

[45] *Lips E.* Das Indianerbuch. — S. 116; *Idem.* Nicht nur in der Prärie... — S. 172—173.

[46] *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 168—169.

[47] *Swanton J. R.* The Indians of the southeastern United States. — P. 455.

[48] *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 167.

[49] *Swanton J.* The Indians of the southeastern United States. — P. 535. Детальний опис способів штучної деформації голови, щоправда в індіанців Південної Америки, див.: *Lepecki W.* Z północy na południowy kraniec kontynentu // Śladami Indian. Antologia polskich relacji o Indianach Ameryki Południowej / Wybór i komentarz M. Paradowska. — Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1979. — S. 137; *Kästner K.-P.* Historisch-ethnographische Klassifikation der Stämme des Ukayali-Beckens (Ost-Peru). Eine Kulturanalyse und -synthese. (Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. — Bd. 46). — Frankfurt/Main, 1992. — S. 123—124.

[50] *Велтфиш Дж.* Индейцы степей: их преемственность в истории и индеанизм // Североамериканские индейцы. — М., 1978. — С. 194.

[51] Цит. за: *Олива де Коль Х.* Сопротивление индейцев испанским конкистадорам. — С. 166. Про джерела написання "Флориди" Інкою Гарсиласо див.: *Кузьмищев В.* У истоков общественной мысли Перу. Гарсиласо и его история инков. — М., 1979. — С. 116—119; *Sabo G.* [Book Review] The Hernando de Soto Expedition. — P. 791.

[52] *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 169.

[53] *Swanton J.* The Indians of the southeastern United States. — P. 10—11, 132, 195, 239.

[54] Ibidem. — P. 10—11, 655.

[55] *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 168.

[56] *Калашников В.* Французский колониальный режим в Луизиане... — С. 139.

[57] *Стартевант У.* Из криков в семинолы // Североамериканские индейцы. — М., 1978. — С. 69.

[58] *Березкин Ю.* [рецензія] Handbook of North American Indians / Gen. ed. W. Sturtevant. — Vol. 13. Plains / Vol. ed. R. J. DeMalle. — Wash., 2001. // Этнографическое обозрение. — 2002. — № 3. — С. 159.

[59] *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 175—176; *Калашников В.* Французский колониальный режим в Луизиане... — С. 142—144; *Calloway C.* First Peoples. — P. 86

[60] *Swanton J.* The Indians of the southeastern United States. — P. 99f; *Золотаревская И.* Индейцы — коренное население США // Национальные процессы в США. — М., 1973. — С. 119.

[61] *Lips E.* Nicht nur in der Prärie... — S. 177.

[62] *Calloway C.* First Peoples. — P. 24; *Pauketat T.* Mississipian Ups and Downs.

[63] *Pauketat T.* Mississipian Ups and Downs; *Calloway C. G.* First Peoples. — P. 22—24; *Cobb Ch.* [Book Review] Emerson T. E. Cahokia and the Archaeology of Power. — P. 790; *Rangel R.* Account of the Northern Conquest and Discovery of Hernando de Soto. — P. 103—104.

[64] *Аверкиева Ю.* Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. — М., 1974. — С. 250; *Pauketat T.* Mississipian Ups and Downs. — P. 634—635; *Calloway C.* First Peoples. — P. 22—24, 100.

[65] Foraging and Farming in the Eastern Woodlands / C. Scarry, ed. — Gainesville, 1993. — P. 204; *Calloway C.* First Peoples. — P. 22—24; *Березкин Ю.* [рецензія] Handbook of North American Indians. — С. 156, 158; *Аверкиева Ю.* Индейцы Северной Америки. — С. 250; *Її ж.* Предисловие // Североамериканские индейцы. — М., 1978. — С. 12.

[66] *Swanton J.* The Indians of the southeastern United States. — P. 10—11.

[67] Ibidem.

[68] *McEwan B.* [Book Review] Milanich J. Archaeology of precolumbian Florida. — Gainesville, 1994 // American Anthropologist. — 1995. — Vol. 97. — Nb. 1 — P. 157—158.

[69] *Hacker M.* Die politische Organization... — S. 106.

[70] *Calloway C.* First Peoples. — P. 75—76, 99—100; *Стартевант У.* Из криков в семинолы. — С. 75—78; *Sabo G.* [Book Review] The Hernando de Soto Expedition. — P. 791, 792.

Natchez, a Native American Tribe living down the Mississipi, was one of the most developed ethnic groups of North-America since the time of its discovery by Europeans. They were direct descendants of the magnificent Mississipian culture. The tribe enjoyed social stratification, mighty rulers whose power was sacred, a network of temples with numerous priests and human sacrifices, the cult of the sun and dead rulers. The Natchez reached the level of proto-state or early-state civilization.

СОРОМІЦЬКИЙ ЕЛЕМЕНТ В УКРАЇНСЬКОМУ ТАНЦЮВАЛЬНО-ПРИСПІВКОВОМУ ФОЛЬКЛОРІ (до проблеми творення інструментального кітчу)

Михайло ХАЙ

Питання сороміцького елемента в танцювально-пісенній традиції українців ще донедавна було під суспільною забороною. Втім, саме сором і соромітщина як найхарактерніші (найбільш рельєфно і маргінально виражені) ознаки внутрішньої культури індивіда й суспільства завжди виступали чи не найвиразніше означеними характеристиками і побутової, і моральної, і, зрештою, загальної культури етносу та "великою складовою національного характеру" [1]. Незважаючи на це дана проблематика належить, рівночасно, до малодосліджених і невивчених: окремі спеціальні добірки В. Гнатюка, причинки до своїх антропологічних та етнографічних досліджень Хв. Вовка й В. Шухевича, публікації пісень О. Кольберга (за безвідбірковим принципом), приспівкових прикладів Р. Гарасимчука та інші становлять лише дещицю з матеріалу, необхідного для більш чи менш ретельного аналізу.

Метою цієї розвідки є спроба узагальнення і розгляду, крізь призму категорії національної вдачі та її соціально-психологічних аспектів (ерос, етос і рекреація), накопиченого (переважно в пам'яті, бо спеціальних записів не велося — *М. Х.*) впродовж більш ніж тридцятилітнього фольклористичного досвіду матеріалу з даної теми на прикладі танцювально-інструментально-приспівкових та побутових ситуацій і рефлексій, що виникли від їх спостереження автором особисто "в польових умовах" та порівняльного зіставлення з паралелями, взятими із відомих публікацій [2].

Порівнюваний тут матеріал складає подвійно (історично та географічно) марґіналізовані шари сороміцької культури, а саме: записи О. Кольберга, В. Гнатюка, В. Шухевича з Галичини наприкінці XIX — початку XX ст та О. Пантєрра з сучасних Наддніпрянщини, Поділля та Полісся, доповнені спостереженнями автора майже в усіх реґіонах України. Не дають повного уявлення про обсяг аналізованого тут матеріалу й енциклопедичні збірки на зразок книги З. Доленги-Ходаковського [3], або принаймні академічне видання жартівливих пісень [4] тощо. Чи то через пуританські позиції збирачів, чи з огляду на сувору радянську цензуру тут даремно шукати хоча б натяк на щось подібне. Незначно заповнили цю прогалину збірки пострадянського періоду [5].

Розгляд кількісного вмісту і якісного (семантичного) змісту вульгаризмів і соромітщини — характерних проявів національного характеру українців — необхідний як із огляду на проблеми автохтонізму й напливовості, традиційності та кітчевих її складових, так і з огляду на їх синтетичний зв'язок із іншими компонентами синкретичного ланцюга великого народновиконавського дійства: співами, інструментальним мелосом, декором, мізансценічними та ситуативними побудовами тощо. Зокрема, в останні десятиріччя спостерігаємо тотальний наступ чужинської (передусім, російської) та кітчевої вульгарно-брутальної "парканної" (рос. — "заборная") лексики і проникнення її у значно м'якшу і навіть посвоєму ліричну сороміцьку традицію українців. Хоча інструментальної музики дана проблематика безпосередньо не стосується, її аналітичний розгляд щодо вільності й розкутості поведінки індивіда та спільноти в процесі народновиконавського дійства-ситуації, що, в свою чергу, істотно відбивається й на імпровізаційній та композиційній довільності самих музичних побудов, безсумнівно важливий. Цікавим для етноорганофонічних аналітичних розвідок є й питання вмісту і змісту "ненормативної" лексики в народновиконавських дійствах, її походження, динаміки вжитку, співвідношення та взаємозв'язку із власне музично-виконавською лексикою.

Істотно, що найетичніше й найприродніше сороміцький елемент сприймався саме в розпалі великих синкретичних співацько-танцювально-інструментальних дійств, тоді як у рамках звичайних розмовних та пісенних жанрів

він, "оголений" і самотній, надто вже вирізнявся і сприймався середовищем здебільшого як ознака брутальності й безкультур'я. Пікантний зміст сороміцьких співів, виконуваних в умовах суцільного гамору і шуму (побутового і музичного) і значною мірою заглушуваних звучанням самої музики, сприймається середовищем ще толерантніше, ніж в інших побутових ситуаціях.

Найвиразніше сороміцькість змісту виявляється при порівняльному зіставленні найпотаємніших складових побуту народу, якими є *еротика і сексуальні зносини*. Вже у звичайному переліку назв статевих органів чоловіка і жінки бачимо значно розмаїтішу їх палітру й водночас тенденцію до її огрубіння і вульгаризації з часом та рухом із заходу на схід [6].

Другим найпопулярнішим в українському фольклорі прийомом вияву еросу є відображення інтимно-сороміцької дії статевого акту, вираженої не в іменниково-прикметниковій, а інколи у прямій, або семантично ніби прихованій, завуальованій дієслівній формі [7].

Істотно, що в дієслівних формах простежується виразна тенденція до часткового пом'якшення або й остаточного мікшування вульгарно-непристойного змісту шляхом заміни сороміцьких лексем на цілком пристойні. В іменниково-прикметникових формах цей прийом застосовується значно рідше, переважно через заміну іменникового брутального означення пристойним прикметниковим, дієприкметниковим чи займенниковим (той, тота, такий, така тощо) [8].

Діапазон засобів пом'якшення смислової семантики сороміцького елемента настільки широкий, що у крайніх своїх позиціях виливається в остаточно пристойний зміст з легким натяком на власне сороміцьку дію, наприклад: *Чи ти, мила, вже забула, що ти моя була? (бойк. — М. Х.)*.

Щодо чисто кількісного показника (особливо на західних теренах — хоч видається, що давніші центрально-, північно- та східноукраїнські традиції до засилля тут московсько-радянської, так званої "блатної" субкультури теж мали цю рису — спостерігається практика надзвичайно активного опоетизовування процесу сороміцької дії як на термінологічно-одиничному, так і на загальному, образно-художньому змістовому рівні [9].

Якщо еротична сфера народного побуту належить до обох означених у цій розвідці типів народної поведінки (ерос і етос у протиставленні з "енергією смерті — танатосом"), то лексика, пов'язана з природними процесами *біологічного випорожнення організму людини* лежить радше у площині лише етичного аналізу цієї поведінки. Тут, щоправда, спостерігаємо значну збалансованість елементів і ступенів їх брутальності по обидва боки Дніпра [10].

Черговим за ступенем вживаності етично ненормативним сороміцьким елементом у приспівкових піснях є *матірщина*, яка суттєво різниться від звичайнісінької матірної побутової та згадуваної вже "парканної" лайки, як за мірою брутальності, так і за чисто ситуативно-побутовими ознаками, що її детермінують. Тут, щоправда, згаданої збалансованості в традиціях обох зіставлюваних зон не спостерігаємо, а, радше, бачимо навіть більший відсоток вульгаризмів у зонах московсько-радянського впливу, ніж у першому випадку зі змістом назв людських ґеніталій [11]. В зоні ж польського впливу частота найбрутальніших матірних та парканових термінів значно зменшена за рахунок збільшення властивих для польської традиції лексем [12].

У наведених прикладах передусім впадає в око прямолінійне використання "запозиченої" у росіян побутової матірщини у лівобережних традиціях і лише незначне її пом'якшення контекстуальним змістом пісні-приспівки. Можна сперечатися, чи це наслідок часового (триваліша, порівняно з польським, дія російського впливу на східноукраїнських теренах) чи територіального (перевага російського елемента на Лівобережжі й, частково, Правобережжі, а польського — лише в Західній Україні) чинника. У будь-якому разі наслідки російської та польської експансій у ненормативних нашаруваннях мовно-вербальних, музично-інтонаційних і танцювально-виконавських діалектах по обидва боки Дніпра настільки очевидні, що не помічати їх і не піддавати ґрунтовному аналізові просто неможливо.

Наприклад, "традиція" коли на 1/6 частині світу всі лаялися лише російським матом дуже вирізнялася в не слов'янських мовах (напр., прибалтійських), а в слов'янських (включно з українською) постійно провокувала небезпеку сприймати її за "свою". Проте, навіть з наве-

деного матеріалу добре видно намагання правобережної традиції навіть найгріховніший і найбезсоромніший мат (жінку, яка дає людині життя, так брутально понижувати!), його ганебну дію із рук прямого адресата чи адресанта передати до рук нечистого (дідька, чорта, лихого і т. п.) та нерідко ще й з дієслівною заміною самої дії (парив, харив, мордує тощо). У приблизно аналогічних пропорціях сприймався і кітчевий музичний матеріал, впроваджуваний у побут зазначених теренів гармошково-балалайково-гітарною "культурою".

Намагання якнайболючіше вразити адресанта прокльону (що може бути вразливішим від честі рідної матері?) в побутовій лайці, у фольклорі нерідко зміщує основну увагу на головний художній образ, де матюкові відводиться лише доповнювальна, сполучна, так би мовити, "комплементарна" функція. Бачимо навіть спробу перенесення брутально-цинічної дії у *площину хвороби* (західноукраїнське "триста твою ма" не щось інше як редуковане центральноукраїнське "трясця твоїй матері").

Цікаві тут не лише російські, але й польські паралелі, властиві не так сільській фольклорній, як міській, т. зв. "батярській" танцювально-приспівковій традиції, яка на українських теренах найвиразніше проявилася у Львові та інших галицьких містах і містечках [13].

Характерно, що відбірна польсько-українська батярська *міська побутова лайка* на відміну від російської майже не проникла в достеменно фольклорне сільське середовище. Зате сформований у львівських кав'ярнях музичний сленґ виявився значно мобільнішим і агресивнішим і в багатьох випадках проник у товщу сільського традиційного середовища, вкотре утверджуючи відому здатність інструментально-танцювальної лексики до інтенсивно-наступальної трансформації питомого стилю.

Не менш істотно ця тенденція проявляється у *військовому (рекрутському, касарняному тощо) побуті*, наприклад, і до сьогодні популярні не лише в блатному середовищі, а й інтенсивно врощені у сучасну фольклорно-рекреативну сферу московсько-більшовицькі "кавалерійські" вульгаризми на мотив усім відомого "Яблучка" чи імітація сигналу "підйому"-"побудки" в польському війську[14].

Своєрідною формою пом'якшення брутальності була й сприйнята більш-менш рівномірно усіма українськими традиціями заміна найбруднішої матірної лексики менш відвертою, адресованою до *собачої поведінки* [15]. Тут необхідно також вказати на дуже поширену практику заміни грубіших лексем дещо м'якішими, скерованими до матері собаки (суки).

Якщо у вигляді еротичного й етичного у поведінці простого люду сороміцькі елементи виступають передусім засобами художньо-образної виразності в процесі творення, відтворення і сприйняття продукту синкретичного дійства (у нашому випадку — пісенно-приспівкового фольклору), то в рекреативно-відпочинкових ситуаціях сороміцькі, а не художні елементи людської поведінки переважають над музичними та виконавськими. Подібно до того, як у побутовій лайці її найревніші носії пояснюють таку неординарну поведінку "зняттям" напруги, "відведенням душі", потребою "зв'язки слів", так і в масовому танцювально-рекреативному дійстві завжди неминуче наступає момент, коли душа "просить" повної розкутості, свободи дій, зняття усіх гальм, які впродовж тривалого відрізку часу в повсякденні своєрідним дамокловим мечем висять над людиною у вигляді численних, насамперед, моральних табу.

Немов би абсолютно погоджуючись із З. Фройдом в тому, що "ерос — це інстинкт життя, самозбереження, а не лише сексуальний потяг"[16], народна традиція передбачає подібні звільнення від остогидлих перестерог у вигляді елементів помірного стриптизу та інших еротичних елементів у танцях та іграх (наприклад, у відомому на Західному Поділлі танці "Каперуш", коли люди можуть бігати навколо хати мало не до ранку "в чім мати народила" і цілком природно вважати, що вони так "бавляться"), поцілунках (нерідко досить палких і тривалих), розвагах на кшталт танцю "з рушничком", "з хусткою", ночівлі молодих хлопців зі своїми коханими юнками на вечорницях, купаннях разом оголеними на Купайла і не лише, вживання ненормативних слів, непристойна поведінка і т. п. Необхідно зазначити, що традиційні сороміцькі сільські забави *регламентувалися звичаєм* й самою обстановкою побутування, тоді як середовище марґіналізованих соціальних груп подібних обмежень не передбачало. Це, власне, визначало вміст і зміст соромітщини та ступінь і міру її нормативності чи ненормативності.

Вияви ненормативної еротично-етичної поведінки, що кореняться ще в дохристиянській язичницькій обрядовості, не могли не знайти відображення в усній традиції народу, про що уже йшлося. Тут необхідно лише виокремити ситуативну відмінність між сприйняттям тієї самої ненормативної лексики у різних моментах селянського побуту: в обряді, ритуалі, застіллі, інтимній зустрічі молоді ("вечорницях") чи загальній привселюдній танцювальній забаві, що накладає свій відбиток і на вміст (кількість) й на зміст (якість) еротико-етичного компонента пісень-приспівок та адекватної поведінки при цьому. Так само відповідно до ситуації оцінюються й сприймаються ненормативні елементи дійства присутніми.

Цікавий порівняльний ракурс дає зіставлення ступенів взаємопроникнення ненормативної лексики між середовищем кримінального світу та іншими осередками "соціального дна" суспільства: безробітних, бомжів, сексуальних збоченців, маніяків, психічно неврівноважених тощо. Подібне примітивно-вульгарне ставлення до проблем еротики і моралі набуло найяскравішого вияву у фольклорному середовищі, проте не в танцювально-приспівковому чи обрядових жанрах, а в *кітчевих трансформаціях* здебільшого любовно-ліричного спрямування.

Варто навести лише один із подібних зразків, аби, зіставивши, зрозуміти ту разючу художньо-естетичну й морально-етичну різницю між застосуванням еротичних і неетичних текстів у цих двох справді діаметрально протилежних осередках культури одного народу [17].

Підсумовуючи, констатуємо, що в українській пісенній традиції, особливо в її танцювально-приспівковій сфері як найхарактернішій та найприроднішій для вживання рекреативно-відпочинкової лексики, вульгаризми й брутально-лайливі вислови займають досить важливе місце. Невміння або й небажання відрізнити тут нормативне від ненормативного, чуже і напливове від свого і природнього, високе й опоетизоване, контекстуально пом'якшене від грубого і брутального шкодить не тільки дослідженням ненормативних компонентів традиційної духовної культури, а й самій традиції, що гине чи скніє в брудних потоках порнографії та нецензурщини, які буквально заполонили весь сучасний побут і ефір.

На перший погляд, означена проблема виключно філологічна і морально-психологічна. Насправді ж, надзвичайно важливими видаються також міждисциплінарний та поглиблено специфічний ракурси досліджень описаного тут зв'язку між словесно-белетристичними та, власне, музично-інтонаційними характеристиками пісень сороміцького танцювально-приспівкового мелосу.

* * *

Поняття кітчу в традиційному інструменталізмі, що органічно випливає з проблематики вербального змісту (нормативного, ненормативного і кітчевого), в автентичних приспівково-інструментальних формах якщо не безпосередньо, то, принаймні, опосередковано пов'язане з питаннями семантичної спрямованості мелосу згаданих інструментальних награвань. Якщо змістова характеристика мовленого сороміцького слова найгостріше окреслює семантичну його означеність, то те саме слово, проспіване в ході загального синкретичного дійства, майже удвічі пом'якшує його негативістську настроєвість, а застосоване в інструментальному супроводі, у поєднанні музики, танцю і руху часто губиться цілком. У цьому випадку семантична спрямованість вербального змісту нівелюється і ніби поступається місцем семантиці мелосу, руху, мізансцен, декору тощо.

Тут найдоцільніше було б зауважити, що між кітчевістю вербального і музичного тексту, як правило, не існує прямої залежності. Зазвичай, сороміцькі, брутальні й напливові тексти співаються під пристосований до даної ситуації (середовища) традиційний музичний супровід. Разом з мелодіями вони мігрують рідше. Цікаво, що найбрутальніші тексти здебільшого мають властивість зберігати питомий мелос, а із зменшенням ступеню вульгарності розширюється парадигматичний ряд застосовуваних при цьому мелодій і жанрів.

Щодо жанрової структури, то найпридатнішими й найдемократичнішими для вислову вербальної кітчевої семантики в українській традиційній інструментально-танцювально-приспівковій культурі є *козачок* (на усій території України) та *коломийка* (в Карпатах і Прикарпатті). Запозичені ж полькові, вальсові, фокстротні форми вживаються з цією метою рідше і здебільшого в нетрадиційних, мар-

ґіналізованих й кітчево-напливових формах. Натомість саме вони становлять основну частку так званого *інструментального кітчу*, де ступінь брутальности визначається дешевизною і вульгарністю не мовленнєвого, а музично-стильового змісту.

Важливим чинником формування традиційного звукоідеалу, на відміну від його кітчевих нашарувань, є не лише інтонаційна структура мелосу інструментальних награвань, а передусім сам інструмент як носій найхарактерніших ознак стилю: строю, способу гри, репертуару, темброво-колористичних, фактурних особливостей стилеутворення тощо. Необхідно зауважити, що на переважній частині території України традиційний звукоідеал повністю витіснений кітчевим внаслідок штучного і в багатьох випадках політично інспірованого насаджування чужинського інструментарію: акордеона, балалайки, гармошки, кларнета, тромбона тощо. Географічно це приблизно збігається з ареалами зросійщення (полонізації, мадяризації, румунізації) вербального нормативного мовлення, а соціально — із зонами домінування блатного і кримінального суржика у відповідних анклавах великих міст.

Ситуація необмеженого панування чужинського звукоідеалу та музично-мовного суржика на цьому просторі багато в чому нагадує ситуацію із станом марґіналізації вербальної мови титульної нації в Україні. Різниця хіба в тому, що наступові на ціннісно-мовні скрижалі українців чиниться бодай якийсь спротив з боку інтелектуальної та науково-літературної еліти, а вихована переважно у Санкт-Петербурзі етноорганологічна гілка науковців за інерцією північної наукової школи (Фамінцин, Привалов, Вертков) вважає кітчевий інструментарій "природньою трансформацією" традиції або так званою "сучасною традицією", а її дослідження "обєктивно-науковими".

Подібна позиція нагадує поведінку невмілого грибника-початківця, який, за влучним висловом С. Грици, "що знайшов... — те в торбу". Прийшовши додому, такий грибник перемішані із мухоморами їстівні гриби сипле у казан, не усвідомлюючи, що не лише одного отруйного гриба, а навіть окрушини з нього досить, аби зіпсувати усю страву. Якщо ж три чверті території країни заполонив інструментарій із чужими мелодіями і тембрами, то позиція науки полягає не лише в тому, аби "об'єктивно" зафіксувати цю реалію, а насамперед в тому, щоб відділити "зерно від полови" і всі зусилля сконцентрувати не на "закоріненні" (термін Г. Коропніченко) чужого, а реставрації і реконструкції втраченого свого інструментарію, з своїм репертуаром і манерою його відтворення.

Семантична розгалуженість інструментальних мелодій, очевидно, не менша за пісенні. Якщо зважити, що переважна більшість пісень має свої інструментальні версії, а імпровізаційна природа народного інструменталізму мимохіть спонукає до їх безмежного множення й до творення на їх основі нових, цілком оригінальних і таких, що випливають з інструментальної природи і з пісенним мелосом зовсім не пов'язані, то механізм і парадигматика творення суто інструментального (без слів і співу) кітчу виявиться справою непростою й, до того ж, ще менш вивченою, ніж кітч пісенний.

"Фольклористика сьогодні якнайближче підійшла до з'ясування семантики обрядів, обрядових знаків, їхніх зв'язків із соціальними інститутами, що вписуються в систему структурно-функціональних, соціологічних досліджень" [18]. Якщо значення більшості пісенних та інших вербальних жанрів, ритуалів і обрядів безпосередньо фіксується і пояснюється живим людським словом, то семантика інструментальної музики опосередкована, захована і ніби закодована винятково в системі метро-ритміко-інтонаційно-ладових та інших специфічних характеристик і ознак інструментального мелосу.

В українському етноінструментознавстві згадана проблема належить до майже зовсім невивчених. Однак, в науковій літературі інколи зустрічаємо окремі спроби семантичного означення певних інструментальних жанрів, епізодів, дійств тощо. Це, в основному, стосується найкраще збереженої і дослідженої щодо семантичної спрямованості інструментальної традиції гуцулів, менше — бойків, а ще менше — волинян і поліщуків. Традиція ж центрального Подніпров'я, східного Поділля, Полтавщини зазнала настільки нищівних втрат, що тут нерідко буває важко простежити навіть кількість (і назви) певних інструментальних жанрів і дійств, не те що їх семантику.

Як бачимо, закономірності стильових деформацій фольклорної традиції в бік вульгаризації, художнього знецінення і змістового виродження єдині для усіх її жанрів і форм. Наприклад, неможливо не помітити, що змальовуючи поряд із лагідним й прекрасним своїм рідним поліським птаством і звірятами, чужі потвори, ґеніальна М. Приймаченко мало не "з натури" писала чортиків, мавп і крокодилів, як гримаси оскаженілої та звироднілої від жаху соціалістичної дійсності й своєрідні "портрети" українського села 30-х років, немовби намагаючись у такий спосіб назавжди увіковічнити їх у памяті необачних сучасників найжахливішого в історії людства голодомору і попередити нещасних своїх нащадків про майбутні жахіття чорнобильського пекла [19]. Подібні аберації стилю і форми відбувалися в одіозних 30-х і в танцювально-інструментальній традиції Центральної і Східної України. Злива іншосередовищних (як іншоетнічних, так й іншосоціальних) модифікацій та стилізацій, що селевою лавиною, поряд із фізичним винищенням живих носіїв, накрила тоді животворне тіло колись здорової, а тепер смертельно зраненої традиції, завдала їй непоправних, ніколи і ніким вже не відшкодованих втрат. Тому необхідно усвідомлювати, що, виставляючи сьогодні результат цього жахіття — гармошково-танцювальний кітч у вигляді чужинських "ойр", "кадрилей" і "карапетів" — за "танцювальні стандарти українського села", сучасні "популяризатори фольклору" (О. Скрипка, І. Фетисов та ін.) прагнуть укоренити ці музично-естетичні "страшилки" як буцімто природну "норму" так званої "сучасної традиції".

Ще більш незрозумілою є у згаданому контексті безпринципна і, по-суті, антинаукова позиція деяких вітчизняних етноорґанологів — представників, переважно, санкт-петербурзької школи. Закликаючи до "об'єктивного" відтворення сучасного стану традиції, цнотливо замовчуючи її реальний стан і ступінь знищення тим самим кітчем, вони в такий спосіб описують необ'єктивну картину її функціювання й жорстокої боротьби впродовж минулого століття за природне право жити на рідній землі. Музична чи художня традиція — як і мова вербальна — або живе повнокровно і повноцінно, або вмирає в нерівному двобої з аґресивним суржиком і кітчем. І якщо таке сталося на більш ніж двох третинах території України, то функція науки в тому, щоб об'єктивно і чесно це зафіксувати, виключаючи політичні та побутово-еволюціоністичні спекуляції.

Тим-то знахідки окремих "острівців" інструментальної традиції з виразно збереженими жанрово-обрядовими ознаками сильно зруйнованих примітивною гармошково-балалайковою, клубною та кітчевою "культурою" Наддніпрянщини, Сходу і Півдня України важко переоцінити. Найяскравішою "оазою" семантично означених зразків весільно-обрядової інструментальної музики можна без сумніву вважати відкриту автором (за сприяння В. Гончарука) традицію с. Зеленьків Тальнівського району на Черкащині.

Як уже мовилося, значеннєва "наповненість" вокально-інструментальних (зокрема, весільних) жанрів полягає, передусім, в інтонаційно-смисловій семантиці слова, а інструментальних — опосередковано — у мелосі пісенному й інструментальному. Смислова означеність ритуальних скрипкових награвань в українському весіллі виходить із семантичних характеристик:

а) весільних обрядових співів;

б) ритуальних танків;

в) необрядових інтонацій напливово-кітчевого характеру, останнім часом підлаштовуваних під обряд, які нерідко мають ще й рухову версію.

Найбільш невластивий традиційній семантиці приклад весільно-обрядових награвань авторові довелось спостерігати на весіллі в сусідньому із Зеленьковом селі Талянки, коли за відсутності традиційного складу зі скрипкою та зазначеним тут семантично розгалуженим і обрядово приуроченим репертуаром, усі ритуали у "хаті молодої" обслуговував гармоніст зі своїм кітчевим і аж ніяк не весільно-ритуальним репертуаром. Внаслідок цього, награвання, які у традиційному (скрипково-ансамблевому) супроводі весільного обряду мали, в основному, козачкову структуру, гармоніст озвучував відповідним гармошковим репертуаром: "Яблучком", "Коробочкою" і "Карапетом". Тобто тут маємо справу зі збереженням лише самих ритуалів, а не їх музично-семантичного оформлення (супроводу). Йдеться, отже, не так про "еволюцію" весільно-обрядового ре-

пертуару весільних музик, як про його значенневу детермінованість.

У наведеному прикладі бачимо як інерція і консерватизм традиції, у природному прагненні будь-що продовжити свій "безперервний" плин, при застосуванні традиційно неадекватного інструментарію моментально перетворюється на свою протилежність: найбільш потворно виявлену профанацію. Одного рипу гармошки, не згадуючи вже про семантико-інтонаційну і виконавську стилістику, досить, аби "гарні наміри" вмить звести нанівець.

Однак необхідно зауважити, що за ступенем збереженості й смислової розгалуженості семантичних характеристик інструментальна традиція с. Зеленьків Тальнівського району на Черкащині, а саме — гурт весільної музики (локальне — "веселики") у складі І. Васильченка (скрипка), Г. Гунчака (скрипка-"втора") та В. Ткачука ("бухало"), не має аналогій на всьому обширі центрально-східно-південних теренів України [20].

Із сорока одного зафіксованого на зеленьківському весіллі інструментального зразка, застосовуваного для найрізноманітніших весільних подій та ситуацій (від ритуально приурочених до виключно танцювальних, "для слухання" тощо), 28 — це виразно тематично (за вербальною характеристикою назв і приспівок награвань) і семантично (за їх музично-інтонаційним змістом) окреслені награвання, переважно, козачкової структури, 13 — танки козачкового, полькового і вальсового типів, що семантично лише опосередковано поєднуються з ритуальною канвою дійства.

Найконкретніше семантично окреслену групу становлять мелодії танково-козачкового типу, які, за окремими повідомленнями музик та весільних гостей, називалися також "віватами" (порівняймо із західноподільськими "віватами" — фонди УЕЛФ, ДАТ-плівка № 9, п. 324—326), що адресувалися вже самою назвою ("Молодим", "Батькам", "Сватам", "Пристань до вербунки", "Тарілочки", "До чарки" та ін.). Одначе найбільшу характерність, семантичну й ритуальну їх визначеність і приуроченість слід шукати, передусім, у таких характеристиках звукоідеалу даного конкретного виконавського середовища, як ритмічна й інтонаційно-смислова структура музики, темпові, аґоґічні, темброві й інші, власне, виконавські ознаки мелосу, які при їх застосуванні в інших (наприклад, танцювальних, танцювально-приспівкових тощо) ситуаціях були відсутні.

У порівнянні з добре збереженим семантичним рядом зеленьківських весільних співів так званого "емблемного" і "драматичного" характеру (А. Іваницький) семантика ритуально означених скрипкових награвань помітніше знівельована: значенневі характеристики ритуальних ситуацій збережені переважно у назвах самих віватів ("Молодим", "Сватам", "Батькам", "До чарки", "Вербунка") і ритуальних танців ("Тарілочки", "Чоботи"), а також у пам'яті музик і старожилів. У ході ж самого весільного дійства лише субота (коровайницькі танці "до обтрушування борошна", "до столу", "до танцю") й понеділок (представлений великою групою "понеділкових" та жартівливих танців, в основному, козачкових танків "Яків", "Зачепиха", "Чоботи", "Цигани" та багатьох інших обслуговуються типово традиційним складом музик. "Неділя" ж цілком уражена сучасним, аналізованим тут кітчевим музичним оформленням: духовим оркестром для проводів молодих до сільради, гри "тушу", маршів і навіть державного гімну у сільраді, а також гармошкою "для стариків" та сучасним естрадним ВІА й дискотекою "для молоді". Як наслідок, механічно підлаштовані під обряд гармошкові (включно із цілком недоречними тут частівчаними) інтонації створюють неприродний, неавтохтонний (чужорідний) спотворено карикатурний семантичний ряд, а "весільний поїзд" під духовий оркестр мимоволі асоціюється з радянською обрядовістю (від першотравневих та жовтневих демонстрацій до похорону без священика). Танці ж під ВІА абсолютно нічим не відрізняються від звичайнісінької сучасної молодіжної дискотеки.

І все ж факт збереження у Зеленькові, поряд із пісенно-обрядовою, також семантично розгалуженої частини традиційної весільно-обрядової інструментальної музики воістину (навіть на фоні її "героїчного" співіснування з чужинсько-кітчевим оточенням) важливий для науки. Цей крихітний, але віками незрушний "острівець", оточений каламутним "морем" мовного й музичного "суржика", сприймається як фрагмент розкішної оази посеред засушливої пустелі.

Традиція тут, вочевидь, була настільки міцною, що навіть неймовірні переслідування в

30-х роках та в не менш одіозний період повоєнного "благополуччя" не так трагічно відбилися на ній, як в інших східноукраїнських регіонах. Це, а також окремі менш виразно збережені факти східно- й центральноукраїнських регіональних традицій (с. Бірки Пирятинського району на Полтавщині, с. Зятківці Гайсинського району на Вінничині та ін.), а також численні характерні свідчення й етнографічно означені описи з української художньої літератури переконливо спростовують хибні уявлення про буцімто "менш інструментальну" природу центрально- й східноукраїнської традиції та "природність" кітчевих нашарувань народно-інструментальної музики й водночас засвідчують органічний синкретичний зв'язок традиційного інструменталізму з прадавньою пісенно-календарною та побутовою обрядовістю [21].

[1] Сука в ботах. "Глупосні" пісні, прибавутки й таке інше. — Упоряд. Олександр Пантерр. — Єлизаветград, 2000. — С. 3.

[2] Там само; *Kolberg O.* Ruś Czerwona. — Wrocław; Poznań, 1978. — Cz. 11., — Z. 1; *Harasymczuk R.* Tańce huculskie. — Lwów, 1939; Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського / Атрибуція автографів і копій та передм. Л. Малаш та О. Дея. — К., 1974; Жартівливі пісні. Родинно-побутові. — Упорядк. О. Дей, М. Марченко (тексти), А. Гуменюк (мелодії). — К., 1967; *Шухевич В.* Гуцульщина. — Верховина, 1999. — Ч. 3; *Kolberg O.* Wołyń. — Wrocław; Poznań, 1964. — Т. 36; *Kolberg O.* Pokucie. — Wrocław; Poznań, 1963. — Т. 30.

[3] Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського / Атрибуція автографів і копій та передм. Л. Малаш та О. Дея. — К., 1974.

[4] Жартівливі пісні. Родинно-побутові / Упорядк. О. Дей, М. Марченко (тексти), А. Гуменюк (мелодії). — К., 1967.

[5] Сука в ботах. "Глупосні" пісні...; Жартівливі пісні. Родинно-побутові...; Бандурка / Українські сороміцькі пісні в записах З. Доленги-Ходаковського, М. Максимовича, П. Лукашевича, М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Чубинського, Хв. Вовка, І. Франка, В. Гнатюка. — К., 2001; *Гуменний С.* Вміст і зміст сороміцького елемента в українському танцювально-приспівковому фольклорі. Ерос, етос, рекреація. — К., 2003. — Рукопис; Українські сороміцькі пісні / Упорядк., передм., примітки М. Красикова. — Х., 2003.

[6] Див. табл. народних назв жіночих й чоловічих ґеніталій. *Гуменний С.* Вміст і зміст..; значно ширше див. Бандурка / Українські сороміцькі пісні...— С. 2—3.

[7] Наприклад, див.: Там само. — С. 3.

[8] Там само.

[9] Там само.

[10] Там само, порівн. табл. — С. 3—4.

[11] Там само, порівн. табл.: 2—4.

[12] Там само: порівн. табл.: 4.

[13] Там само. — С. 5.

[14] Там само.

[15] Сука в ботах... — С. 19; *Kolberg O.* Wołyń...— С. 712, № 1640; 714—715, № 16411; *Kolberg O.* Pokucie...— С. 68, №94—95; *Kolberg O.* Ruś Czerwona ...— С. 56, 791.

[16] Цит. за: *Левчук Л.* Західноєвропейська естетика XX століття. — К., 1997. — С. 18.

[17] *Сука в ботах*...— С. 32.

[18] *Гриця С.* Соціологічний напрямок в етномузикології // Трансмісія фольклорної традиції. — К.; Тернопіль, 2002. — С. 86.

[19] *Островский Г.* Добрый лев Марии Примаченко. — М., 1990.

[20] *Хай М.* Семантика інструментальних награвань у сучасному весільному обряді с. Зеленьків на Черкащині // Проблеми досліджень усної історії східноєвропейських сіл 1920—1940 років. — Черкаси, 1998. — С. 35—36.

[21] *Панас Мирний.* Твори в двох томах. — К., 1989. — Т. 2; *Ільченко О.* Козацькому роду нема переводу, або ж Мамай і чужа молодиця. — К., 1967; *Чучка П.* Апелятивна лексика у прізвищах українців Закарпаття // Культура і побут населення Українських Карпат. — Ужгород, 1973. — С. 254—261.

The questions associated with the obscene element in dancing-refrain folklore during the decades were prohibited to mention and study. But obscene elements always were distinctive features of the ethnic culture. The goal of this research is generalization of the experience collected in the memory of the performers through more than three decades, in order to analyse every day behavior and situations through the dancing-refrain traditions, associated with obscene folk elements. Author is studying the particularities of traditional Ukrainian obscene elements in dancing-singing traditions of Ukrainians in various regions and comparing his own materials with the recordings from the nineteenth century.

*ДРУЖКА В СЕВЕРНОРУССКОЙ СВАДЬБЕ: О НЕКОТОРЫХ УСЛОВИЯХ ВЫБОРА И АТРИБУТАХ**

Юлия КРАШЕНИННИКОВА

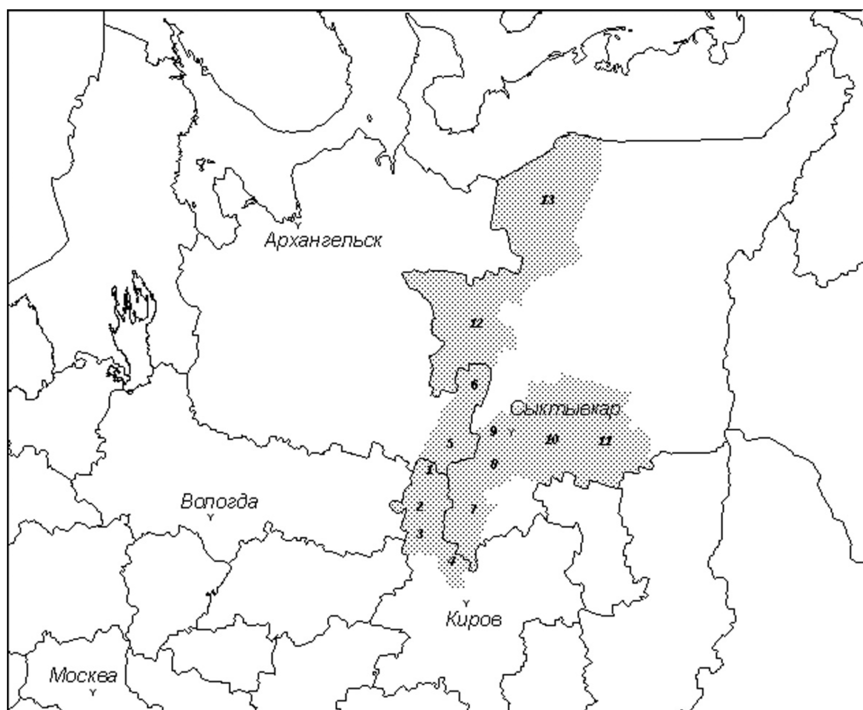
На сегодняшний день в отечественной фольклористике имеется ряд работ, посвященных функциям дружки и их генезису, терминологии, атрибутам этого персонажа ритуала, а также выявлению специфики жанра свадебных приговоров, анализу текстов, записанных в отдельных традициях или от конкретных исполнителей[1].

Любопытные сведения об этом свадебном чине зафиксированы в экспедиционных материалах, записанных в последней трети XX в. в ряде локальных традиций Русского Севера и сопредельных с ним территориях Республики Коми. Особая роль дружки среди участников свадьбы подчеркивается посредством различных характеристик и деталей, в том числе с помощью наименований, атрибутов. Используя записи, сделанные в районах Архангельской, Кировской областей и Республики Коми (Рис. 1) от исполнителей 1900–1930-х гг. рождения, рассмотрим наиболее распространенные атрибуты и некоторые условия выбора свадебных дружек. Отметим, что сведения, касающиеся традиционного свадебного обряда, в частности, материалы о свадебных чинах и собственно свадебные приговоры, на сегодняшний день записываются достаточно редко. Эта информация занимает все меньше места в совокупном объеме экспедиционного материала, что объясняется состоянием угасающей традиции функционирования жанра на современном этапе, затуханием процесса трансляции текстов, и, как следствие, исчезновением искусства профессионалов традиции, одним из ярких представителей которых может считаться свадебный дружка.

По воспоминаниям информантов, дружка выбирался из числа женатых родственников со стороны жениха (брат жениха, дядя по линии матери). В ряде сообщений содержатся указания, что дружка мог выполнять не только свои функции, но и тысяцкого – особо почетного свадебного чина ("[дружка и тысяцкий] *одно и то же... Раньше тысяцким звали, а нынче дружка...*" – Опаринский район Кировской обл., СыктГУ: 2233–11). При этом исполнители отмечают, что тысяцкий назначался из числа ближайших родственников, чаще всего им мог быть дядя жениха. В этом экспедиционные записи соотносятся с опубликованными материалами [Богословский, 1927, с.18; Самоделова, 2001, с. 38].

Встречаются сведения о том, что дружку выбирали из числа пожилых женатых мужчин, не являющихся родственниками жениха: "*Старинны люди-то, которы поопытней мужичок, так того и ставят дружкой-то. Больше всё женатых, а нонче-от молодняк остался. Раньше пожилые дружки...*" (Опаринский район Кировской обл., СыктГУ: 2215–89); "*Молодых не было дружок, все пожилые, раньше не было молодых дружок. Теперь вот это молодые ходят, свидетели все, а раньше дружка был ведь он пожилой, молодого не допускали до этого. Уж такой обычай был*" (Вилегодский район Архангельской обл., ИЯЛИ: АФ 1702–15); "*Так вот этот старичок читает... Кто умеет, того и приглашали, это называется дружка...*" (Вилегодский район Архангельской обл., СыктГУ: 0486–47). Достаточно часто в записях встречаются упоминания о дружках-специалистах, знающих традиционные приговоры и заговоры, владеющих приемами речевой импровизации и умеющих вести свадьбу. Как следует из репортажей, именно хорошая память и знание приговоров обеспечивали любому мужчине участие в свадьбе в качестве дружки: "*Любой может быть дружкой. ... Без бумажки. Надо, чтоб язык подвешен был и память хорошая...*" (Вилегодский район Архангельской обл., СыктГУ: 0489–17); "*...дружки, это наемные, друзья. Талант маленько должен быть...* " (Вилегодский район Архангельской обл., ИЯЛИ: АФ 1703–52). Сведения о том, что были известные в округе специалисты, которых приглашали для проведения свадеб, фиксировались в

* Работа выполнена при поддержке Фонда содействия отечественной науке.



Кировская область:
1. Лузский район
2. Подосиновский район
3. Опаринский район
4. Мурашинский район

Архангельская область:
5. Вилегодский район
6. Ленский район

Республика Коми
7. Прилузский район
8. Сысольский район
9. Сыктывдинский район
10. Корткеросский район
11. Усть-Куломский район
12. Удорский район
13. Усть-Цилемский район

Рис. 1. Карта-схема упоминаемых в работе областей и районов

Прилузском районе РК, Вилегодском районе Архангельской обл., Лузском, Опаринском районах Кировской обл. [2]

Сведения о выборе дружек из числа молодых людей фиксируются в большей степени от более молодых информантов (1935—1940 гг. рождения). Это может объясняться тем, что они уже не застали обряд в живом исполнении, больше ориентируются на современную ситуацию, при которой свидетелем чаще всего становится друг жениха, близкий ему по возрасту.

Вместе с тем в приговорах практически не закрепились представления о дружке как пожилом человеке. Из большого количества опубликованных и архивных поэтических текстов обнаруживаются единичные образцы приговоров, в которых говорится о возрасте как самого дружки, так и его помощника. В частности, в записи из Судогодского уезда Владимирской губернии содержится указание на возраст дружки: "По синим сеничкам, // По частым ступенечкам, // Идет *дружка пожилой*, // Сам с седою бородой" [Шейн, 1898, с. 678]. Напротив, в большинстве текстов дружка предстает подвижным, ловким (скорее соотносится с молодым, нежели пожилым) человеком, образ которого формируется рядом устойчивых характеристик: "дружка, легкая ножка", "резвый дружка", "дружка-вертушка", "ножки с подходом, ручки с подносом, голова с поклоном, язык с приговором" и т. д.

Главенствующая роль дружки среди свадебных чинов подчеркивается несколькими характеристиками. Во-первых, в его именованиях и определениях. Как правило, называние дружки в ряде локальных традиций Русского Севера сопровождается устойчивыми определениями "старший", "главный" ("*Два дружки. Один старший, другой помощник его. Один читает. Вот он называется старший*" — Вилегодский район Архангельской обл., СыктГУ: 0489—20), "*Три дружки было. Дак один главной читает*" — Вилегодский район Архангельской обл., СыктГУ: 0478—43 и др.).

Зафиксированные в народной терминологии названия помощника дружки также содержат указания на иерархические отношения между этими чинами ("полудружье", "подружье", "младший дружка", "помощник"): "*На первой лошади дружка едет. Потом подружье...*" (Опаринский район Кировской обл., СыктГУ: 2213—12), "*Когда подают вино дружке, тогда и товарищу подают. Товарищ полудружка назывался...*" (Мурашинский район Кировской обл., СыктГУ: 1804—68) [3] и др.

Исследователи отмечают, что помощник выполняет только отдельные поручения или обрядовые функции. В частности, А. Гура среди чинов севернорусского обряда отмечает дружку-бужельника, дружку-хлебника, дружку-пивника и др. [Гура, 1979, с. 166]; К. Чистов упоминает перезовщиков, гвоздарей и т.д. [Чистов, 1987, с. 401]. Любопытны названия помощников дружки, зафиксированные в свадебном обряде коми. В частности, в Усть-Куломском районе РК выбирались старший, младший и "замыкающий" поезд дружки; "замыкающий" ехал последним или на задке последних саней и назывался "отрубающий хвост собаки". В Удорском районе РК один из дружек назывался "носильщик солоницы" [Плесовский, 1968, с. 79, 80] и др.

В некоторых локальных традициях названия помощника дружки закрепились в поэтических приговорных текстах. Так, в записях из Ленского района Архангельской обл. название помощника дружки встречается в застольных приговорах:

...Разрешите мне, дружке,
На резвые ножки встать,
Столики развернуть,
Шиты-браные платки
По рукам раздать,
Рыбные пирожки разрезать,
Круписчатые раздать.

[Потом дружка обращается к поддружке]:

Эй, поддружка, помогай,
Вилку-ножик подавай [Русская свадьба 2001, с. 290, № 554].

В приговорах встречаются и поэтические описательные характеристики помощника дружки. В частности, в сольвычегодской свадьбе (Вологодская губ.) дружка просит назначить ему "молодое подружье" (в тексте характеристика помощника строится по принципу "хороший" дружка — "еще лучше" подружье):

Дайте мне *молодое подружье хорошое*,
Ростом меня повыше,
Умом подороже,
На ухо почутчае,
На ножку повертчае,
Волосом порусее,
Разумом повострее... [Ордин, 1896, с. 82].

Главенствующая роль дружки в свадебном обряде подчеркивается наличием у этого чина особого атрибута, в некоторых локальных традициях даже нескольких, которые выделяют его не только из числа поезжан, но и всех персонажей, принимающих участие в обряде (кнут, палка, полотенце, пояс и т. д.). В материалах XIX в. зафиксировано описание енисейского дружки, поражающее "воинственностью": он "...одет со всеми принадлежностями таинственного витязя: через плечо у него берчатое полотенце, подпоясан он браным кушаком, на кушаке висят справа — плеть, спереди — пистолет, слева — складной нож" [Кривошапкин, 1865, с. 77]. В "арсенале" вооружения дружки исследователи и бытописатели отмечают нож [Логиновский, 1899, с. 55; Fokos-Fuchs, 1951, p. 276—278], пистолет, из которого он стрелял на перекрестках дорог [Зорин, 1981, с. 102] или делал сигнальный выстрел около окна невесты [ПГВ, 1864, с. 44], саблю [Киреевский, 1911, с. 80].

Непременный атрибут дружки — плеть — выступает в качестве знака магической силы и власти и предохранительного средства от "порчи". В материалах XIX в. примеры использования дружкой кнута в обряде многочисленны [Богословский, 1927, с. 18—19; Гура, 1979, с. 167; Зорин, 1981, с. 109; Козырев, 1912, с. 82—83; Самоделова, 2001, с. 43; Соколовы, 1915, с. 354 и др.]. В экспедиционных записях, сделанных на севернорусской территории и попавших в поле нашего зрения, плеть (кнут) упоминается информантами крайне редко. Более того, в одном из репортажей, записанных в Опаринском районе Кировской обл., зафиксировано следующее высказывание: "*дружка ходит без кнута. Он все читает. Его и так знают...*" (СыктГУ: 2213—12).

По материалам, записанным в 1920—1930-х, 1960-х гг. в разных локальных традициях Республики Коми, плеть (кнут) использовалась в качестве знака отличия дружки, символа "исполнительной власти" [Самоделова 2001, с. 43], средства очистительной и предохранительной магии, защиты от нечистой силы, средства карпогонической магии. Как символ власти плеть употреблялась дружкой в качестве "огрозы", устрашения, например, при выкупе стола у девушек в доме невесты (Сысольский район, [Плесовский, 1968, с. 93]), при выкупе постели для молодых (Усть-Куломский район, [Плесовский, 1968, с. 92]). В Корткеросском районе приход дружки к невесте сопровождался ее символическим "бужением": дружка ударял по лежащим невесте

и ее подружкам плетью и в императивной форме требовал встать [Плесовский, 1968, с. 57]. В Сыктывдинском районе дружка ударял плетью невесту, если та роняла деньги из сапога мужа [Плесовский, 1968, с. 91] и т. д.

Многочисленны примеры использования плети как средства очистительной и предохранительной магии. Так, при входе в дом невесты дружка стучал в стену дома и рукояткой плети крестил двери (Корткеросский район, [Плесовский, 1968, с. 84, 86]), стучал в окно, читая при этом молитву (Усть-Куломский район, [Плесовский 1968, с. 60]), разметал плетью дорогу и наказывал каждого встречного (Сысольский район, НА Коми НЦ: ф. 1, оп. 11, д. 226, л. 73).

Употребление плети как "средства наделения всего живого плодовитостью" [Славянские древности 1999, с. 515] связано с оплодотворяющей магией, обеспечивающей рождение детей и богатство. Продуцирующая семантика характерна для прикосновений или символических ударов кнутом невесты, молодой пары. В частности, при передаче невесты жениху дружка плетью ударял ее по боку (Усть-Куломский район, [Плесовский, 1968, с. 79]), укладывая молодых спать, прикрывал их одеялом и трижды хлестал поверх одеяла плетью (Удорский район, [Плесовский, 1968, с. 93, 94]) и др.

Значимым атрибутом и немаловажным элементом облачения дружки является полотенце, которое упоминается повсеместно. Встречаются свидетельства, в которых повязанное через плечо полотенце может дополняться другим атрибутом, например, пришитыми на груди из ситца крестами (Сысольский район, [Плесовский, 1968, с. 44]).

Исполнители Подосиновского района Кировской обл. отмечали, что дружке завязывали длинное вышитое ("с кружевом") полотенце (по местной терминологии "подштинник"), причем, чем оно было длиннее, тем лучше. Приветствовалась такая длина полотна, при которой концы завязанного полотенца лежали на земле ("*ему долгие сделают, ну, так по всему волокотся, полотенцо или материя, чего хочешь. Вышитое* [полотенце], *по земле конец волочится...*" – СыктГУ: 2302–1). Как следует из комментариев, длинные концы полотенца наделялись особым символическим смыслом и "гарантировали" жениху богатую невесту ("*Говорят, надо так, чтоб богата невеста* [была]" – СыктГУ: 2302–1).

В экспедиционных материалах зафиксированы также такие атрибуты дружки как пояс (кушак, опояска), лента (повязка, шаль, бант), цветы на груди. Так, в Опаринском районе Кировской обл. дружке завязывали ленту с бантом на поясе (СыктГУ: 2215–89), в Усть-Цилемском районе РК на дружку и тысяцкого пришивали ленты и надевали на шею небольшие шали (СыктГУ: 0394–31, 0342–64) или через плечо повязывали рипсовые, шелковые платки (СыктГУ: 03103–3, 0342–30). Исполнители Вилегодского района Архангельской обл. отмечают, что существовали специальные пояса, которые повязывались дружке и его помощнику. Последний зашивал что-то (без сомнения, оберег) в пояс: "*Специально кушаки были... Пояс. Это у дружки. Этим он отличался. По-своему наряжался. Вот это он наряжается, вот специально этот кушак попадается. Два дружки. Другой носил там чего-нибудь, зашивал*" (ИЯЛИ: АФ 1703–56).

Тема наличия у дружки пояса ("опоясочки"), как необходимого отличительного атрибута, актуализируется в свадебных жанрах (приговорах, величальных песнях). Так, в записях из Вологодской губ. дружка обращается к родителям невесты и просит "опоясок справить": "А мне приказали // Челобитье отправить, // Челом вам править, // И с вашего здоровья // Опоясок справить. // Пожалуйте тряпичку – // От народа отличку..." [Александров, 1863, с. 70]. Величальная песня, адресованная дружке, строится на мотиве "доделывания", готовности персонажа как дружки. В песне повествуется о том, как дружка ходит "по торгу" и покупает себе санки, коня, кафтанчик, шапку, и, наконец, последнюю опоясочку, наличие которой подтверждает готовность ("пригодность") быть дружкой, исполнять его обязанности:

Дружка по торгу ходил,
Опоясочку купил,
На себя положил;
Он обернетца,
Сам оглянетца,
Хорошуся-ли я,
Пригожуся-ли я,
У Васильюшки
У Васильевича

В дружки ехать? [Шишонко, 1882, с. 64—65]. В этом контексте уместно привести высказывание А. Байбурина о том, что "пояс воплощал суть идеи "одетости" [Байбурин, 1992, с. 5; цит. по: Лысенко, 1999, с. 92].

В свадебных приговорах раскрывается семантика пояса как средства защиты дружки от порчи при контакте с "иным" миром. В частности, в приговорных текстах трудный переход дружки через порог дома невесты изображается посредством описания лиминального состояния этого персонажа (у дружки "белые руки", "глазки мутятся, уста шевелятся", он спотыкается на пороге — "пал, в пол головой воткнулся...", "к вам бежал, язык прижал..." и т. д.). При переходе через порог у дружки развязывается пояс, что расценивается как несчастье: "Дружка за скобу хватается, у дружки гашник расстегается; дружка гашник подвязывает, про беду свою не рассказывает..." [Мыльникова, Цинциус, 1928, с. 100].

Сведения о дарении дружке полотенца, платка, пояса встречаются в экспедиционных материалах достаточно часто. Подаренные невестой дружке полотенце, платок, пояс рассматриваются как знак благодарности [4], покорности и расположения невесты [Торопова, 1974, с. 70].

Ритуальный акт одаривания дружки полотенцем, платком закрепился в приговорах, записанных в ряде районов Русского Севера. Так, для вилегодской традиции достаточно устойчивым является мотив "дружка требует отдарочки": "семь аршин полотна" или "платок не короче сажени одной". В некоторых текстах это описание сопровождается темой "угрозы" невесте: плохое дарение грозит невесте бранью и хулением, похвала невесты возможна в случае получения требуемых "отдарочков":

Вы, новобрачна молодая княгиня...
Принимай-ка подарочки,
Да клади-ка отдарочки:
Клади семь аршин полотна,
Чтобы вышла рубашка
Не длинна и не коротка
и с подштанничкима.
Как кого будешь дарить,
Таково буду хвалить,
Хорошо будешь дарить,
Хорошо буду хвалить,
Плохо будешь дарить —
Буду хаять и бранить (КМФ: 1417—32).

Колокольчик появляется в арсенале дружки, как правило, на второй день ритуала, выполняя функцию оповещения (невесты о приезде женихов, односельчан о свершившейся свадьбе). В Опаринском, Подосиновском районах Кировской обл., Прилузском районе РК дружка с помощью колокольчика приглашал сельчан на свадьбу (пир) или на ритуальное утреннее умыванье молодых, происходившее после первой брачной ночи. В частности, в южной части Прилузского района (дд. Прокопьевка, Черныш) дружка с колокольчиками, привязанными к ногам, обходил все дома в деревне и приглашал на пир [Плесовский, 1968, с. 88]. В Лойме (северная часть того же района) с помощью колокольчика дружка оповещал невесту о приезде жениха и свадебного поезда (СыктГУ: 1319—46). В Опаринском и Подосиновском районах Кировской обл. дружка будил колокольчиком молодых: "*Тысяцкий водил на подклет. Будил дружка. Утром пойдет: "Пора вставать" с колокольчиком*" (Опаринский район, СыктГУ: 2220—20), "*На утро уже моя задача — жениха да невесту будить. Раньше колоколец брали, с колокольцом этим ходишь, звонишь-будишь*" (Подосиновский район, СыктГУ: 2345—30) и др. В этих же районах дружка, обегая с колокольчиком деревню, звал всех на второй день свадьбы ("тещин завтрак", "на умывальник"): "*Пока переодеваются* [жених с невестой], *дружка побежал по деревне, всех колокольцом на завтрик зовут, чтобы все приходили на тещин завтрак*" (Подосиновский район, СыктГУ: 2346—16), "*Дружка бегает вот утром, зазывает с колоколом, с колокольчиком, большой колокольчик по деревне, еще "идите на свадьбу"* (Опаринский район, СыктГУ: 2219—56), "*Дружка утром бегает с колокольцом, значит выходить пировать на свадьбу нам. Обегали деревню*" (там же, СыктГУ: 2222—31), "[На второй день] *побежит еще дружка, побежит по деревне с колокольцом, да и полотенце привяжут, навяжут, по всей деревне побежит — значит, надо идти на умывальник*" (там же, СыктГУ: 2224—24) и др.

В качестве атрибута дружки информанты упоминают веник. С веником ("виник со штыком", "витик"), взятым из дома жениха, дружка приезжал в дом невесты ("*с витиком*

в избу [к невесте] *заходит, все с витиком ходит*"), собирал гостей на свадьбу ("*С помелом бегает, собирает народ на свадьбу, <...> народ на свадьбу гонит пировать*" — Опаринский, Подосиновский районы Кировской обл.), "*дорогу прометал перед молодыми*" (Прилузский район РК, ИЯЛИ: АФ 1549—45). Показательно, что, заходя в каждую избу, он ни до кого этим веником не дотрагивался, что связано, вероятно, со специальными запретами, относящимися к битью веником [Славянские древности, 1995, с. 308]. По всей видимости, веник/помело в этих локальных традициях является символом власти дружки (как вариант жезла, кнута).

В ряде репортажей из Подосиновского района Кировской обл. зафиксировано, что березовый веник, с которым дружка обходил деревню и приглашал всех на свадьбу, был перевязан шелковой лентой и украшен колокольчиками (в некоторых случаях веник украшала невеста): "*На веник ему* [дружке] *навязывают колоколец, веник березовый, и он бегает с этим веником по деревне, зазывает гостей*" (СыктГУ: 2348—58 и др.). В этих сообщениях любопытно несколько моментов. Во-первых, информанты отмечают, что веник обязательно должен быть зеленым ("листоватик из березы", "веник с листьями, березовый", "баенный не такой, не пихта"). Зеленый веник противопоставляется "сухому" (мертвому, безжизненному) и банному венику [5], и этот признак атрибута отмечается информантами как наиболее значимый. Во-вторых, невеста сама после подклета могла украшать веник шелковой лентой и колокольчиками: "*... утром невеста опояшет этого дружку. Этот виник опояшет, колоколец навяжет...*" (СыктГУ: 2301—10).

Сведения о том, что на второй день свадьбы после подклета дружка ходил по деревне с украшенным невестой веником, сообщают этому атрибуту дополнительную символику: можно предполагать, что березовый веник является символом приобщившейся к новому роду молодой замужней женщины, в какой-то степени он функционально близок свадебному деревцу ("красоте") невесты [6].

Обережная и продуцирующая функции веника проявляются в ритуале "умывания", происходившем на второй день свадьбы в том же Подосиновском районе: после подклета дружка кропил молодых водой с веника ("*Будили тоже свахи, потом входил дружка. Обливал с веника водой-то...*" — СыктГУ: 2346—49 и др.).

В числе обязательных предметов, которые дружка брал из дома жениха, повсеместно называются икона и хлеб/хлеб-соль. С иконой, взятой из дома жениха, дружка обходил свадебный поезд, ехал к венцу, без нее венчание было невозможно ("*У дружки икона, без которой не венчают <...> без этой иконы венчать нельзя*" — Вилегодский район Архангельской обл., ИЯЛИ: АФ 1706—84). Хлеб ("*Всегда носит хлеб с собой, никому не дает*" — СыктГУ: 2211—72) достаточно часто упоминается в паре с солью, выражая общее значение благополучного совместного существования, "жизни без ссор" [7], домашнего благосостояния [8]. Принесенный дружкой из дома жениха в дом невесты каравай хлеба является воплощением жениха и его рода. В записях из Подосиновского, Прилузского районов встречаются свидетельства, что между дружкой и представителем рода невесты происходил своеобразный поединок хлебом, по итогам которого определялся глава новой семьи: "*Вот там дружка заходит в первую очередь [в]перед жениха, и от невесты тоже кто-нибудь бойкий. И вот по буханке хлеба, по такому караваю. Друг друга ударяли. Ой, глядельщики приметят, кто может: или женихова родня перебьет, вышибет из рук буханку, или невестина. Если вот невестина родня вышибет, то будет невеста хозяйничать*" (Прилузский район РК, СыктГУ: 1327—1) [9].

Итак, по материалам фольклорно-этнографических экспедиций последних двух десятилетий XX в. атрибутами дружки в севернорусском свадебном обряде являются полотенце, пояс (кушак, опояска), лента (повязка, бант), колокольчик, веник. Особым смыслом наделены икона, хлеб или хлеб-соль, привезенные дружкой в дом невесты из дома жениха. Полотенце, платок, лента, повязанные дружке в доме жениха, осознаются информантами как знак, позволяющий выделить дружку из всех присутствующих ("отличка от народа"). Как отмечают исполнители, повязанное полотенце демонстрировало всем присутствующим, кто является дружкой. Эти же атрибуты наделены защитной се-

мантикой, в народных представлениях воспринимаются в качестве средств защиты от порчи. Подаренные невестой дружке полотенце, пояс рассматриваются как знак благодарности или согласия, расположения невесты.

При выборе дружки к претенденту предъявлялись определенные требования, которые заключались в знании "текста" свадьбы (последовательности ритуальных актов и сопровождающих, организующих эти акты приговоров), умении вести ритуал и диалог с представителями рода невесты, обладании сакральным знанием (подклетные приговоры, обереги). Такие характеристики, как знание обряда и приговоров, "острый язык" и быстрый находчивый ум, превалируют при выборе дружки в свадебном обряде Русского Севера конца XIX — начала XX вв.

[1] Ряд исследований (в частности, статьи Д. Зеленина, А. Мореевой, Ю. Круглова и диссертационные работы А. Тороповой, В. Поздеева, Т. Федоровой, Е. Островского) упомянуты в статье Е. Самоделовой [Самоделова, 2001, с. 28]. Отметим также [Богословский, 1927; Бахтина, 2003; Гура, 1979; Кузнецова, 2000; Поздеев, 1984; Славянские древности, 1999, с. 138–141; Торопова, 1972 и др.].

[2] Кстати сказать, в этих районах жанр более развит, а тексты свадебных приговоров фиксировались собирателями до недавнего времени. В этом контексте уместно упомянуть наблюдение А. Мореевой, сделанное в 1927 году: "Почти повсюду, где мы встречаем хорошо сохранившиеся приговоры, имеются и указания об исполнении их приглашенными дружками-знатоками. <...> Факт существования дружек профессионалов-специалистов отмечается также в фольклорных материалах, собранных летом 1926 г. экспедицией ГАХН в Заонежье под руководством проф. Ю. Соколова" [Мореева, 1927, с. 113].

[3] В этом сообщении любопытно и то, что информанты, и это встречается довольно часто, называют помощника дружки "товарищем", вероятно, подчеркивая, тем самым как единство задач, так и возраст (см. в Толковом словаре В. Даля: "Товарищ — дружка, *сверстник*, ровня в чем-либо, однолеток, помощник, *соучастник* в чем...") [Даль, 1995, 4, с. 409].

[4] Например, дарение невестой полотенца, пояса в ответ на угощение ее дружкой "пивом и сочнями" в Сысольском районе РК; в Удорском районе РК за "банное мясо" дружке дарят пояс и два поясочка для обуви [Плесовский, 1968, с. 63, 64].

[5] В этом контексте любопытны сведения, зафиксированные в Усть-Куломском районе РК: чтобы поссорить, разлучить жениха с невестой, между ними во время шествия к церкви до венчания бросали подожженный банный веник (устное сообщение О. Уляшова).

[6] Ср.: в качестве "красоты" использовали маленькую елочку, деревце, убранные цветами, мишурой, конфетами, свечами, лоскутами ткани, бусами, иногда с куклой на вершинке (РГАЛИ: ф. 1420, оп. 1, д. 145, л. 5; ф. 1420, оп. 1, д. 68, л. 45 и др.), "красота" появлялась на девичнике или в момент приезда жениха в дом невесты, т. е. до венца.

[7] Ср.: в пословице "Хлеб-соль никогда не бранится" и др. [Даль, 1995, т. 4, с. 268]. В этом контексте любопытны приговоры из Подосиновского района Кировской обл., которые произносились на второй день свадьбы и сопровождали дарение молодой пары. В частности, соль преподносилась молодым со словами: "Вот тебе (вар.: вам) соль, чтобы не было ссор". Напротив, отсутствие соли характеризует разлад в отношениях, в доме: "Без соли стол кривой", "Без соли хлеб не ется", "Несолоно есть, что с немилым целоваться" и др. [Даль, 1989, т. 2, с. 286].

[8] Наличие хлеба, хлеба-соли как символов домашнего благосостояния, достатка, богатства, обилия отражено в паремиях: "Хлеб на стол, и стол престол; а хлеба ни куска — и стол доска!", "Хлеба ни куска, так и в тереме тоска, а хлеба край, так и под елью рай", "Хлеб да соль, и обед пошел", "Без хлеба, без соли никто не обедает", "Не будет хлеба, не будет и обеда" и др. [Даль, 1989, т. 2, с. 285].

[9] В этом контексте интересна пословица: "Боронись хлебом и солью" [Даль, 1989, т. 2, с. 261, 278], где "борониться" употребляется в значении `защищать, отстаивать, оберегать, охранять` [Даль, 1995, т. 1, с. 117].

Литература

Александров В. Вологодская свадьба. — С.Пб., 1863.

Байбурин А. Пояс (к семиотике вещей) // Сборник МАЭ. — Т. 45. — С.Пб., 1992.

Бахтина В., Рябинин М. — свадебный дружка (из архивных материалов) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. — С. 3–5.

Богословский П. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. — Пермь, 1927.

Гура А. О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. — Ленинград, 1979. — С. 162–172.

Даль В. Пословицы русского народа: В 2-х тт. — М., 1989.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х тт. — М., 1995.

Зорин Н. Русская свадьба в Среднем Поволжье. — Казань, 1981.

Песни, собранные П. Киреевским. Новая серия. — М., 1911. — Вып. 1.

Козырев Н. Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губ. // Живая старина. — 1912. — Вып. 1. — С. 75–94.

Кривошапкин М. Енисейский округ и его жизнь. — С.Пб., 1865. — Вып. 1. — С. 48–128.

Кузнецова В. Дружка и его роль в русской свадьбе Заонежья // Фольклористика Карелии. — Петрозаводск, 2000. — С. 95–104.

Логиновский К. Свадебные песни и обычаи казаков Восточного Забайкалья // Записки Приамурского отд. РГО. — Хабаровск, 1899. — Т. 5. — Вып. 2. — С. 1—94.

Лугинин В., Иорданский Н. Свадьба в Ветлужском крае // Этнографическое обозрение. — 1896. — Т. 31 (4). — С. 107—113.

Лысенко О. Метаморфозы одежды в хаосе архаичных форм // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции. — С.Пб., 1999. — Вып. 2. — С. 89—99.

Мыльникова К., Цинциус В. Северно-Великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. — Л., 1928.

Ордин Н. Свадьба в подгородних волостях Сольвычегодского уезда // Живая старина. — С.Пб., 1896. — Вып. 1. — С. 51—121.

Свадебные обряды в Шадринском уезде Пермской губернии // Пермские губернские ведомости. — 1864. — № 7. — С. 42—44.

Плесовский Ф. Свадьба народа коми. — Сыктывкар, 1968.

Поздеев В. Приговоры дружки в структуре северно-русского свадебного обряда // Жанровая специфика фольклора. — М., 1984. — С. 60—74.

Русская свадьба / Сост. А. Кулагина, А. Иванов: В 2-х тт. — М., 2001. — Т. 2.

Самоделова Е. Дружка и его помощник // Мужчина в традиционной культуре. — М., 2001. — С. 28—47.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. Толстого: В 5-ти т. — М., 1995. — Т. 1.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. Толстого: В 5-ти т. — М., 1999. — Т. 2.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. — М., 1915.

Торопова А. Наговоры дружки (к вопросу о жанровой природе свадебной прозы) // Проблемы теории и истории литературы. — Ярославль, 1972. — Вып. 36.— С. 85—98.

Торопова А. Наговор дружки в поэтической системе свадебного фольклора. Дис. ... канд. филол. наук. — Ленинград, 1974.

Чистов К. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. — М., 1987. — С. 396—416.

Шейн П. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах / Материалы, собранные и приведенные в порядок П. Шейном. — С.Пб., 1898. — Т. 1. — Вып. 1.

Шишонко В. Отрывки из народного творчества Пермской губернии. — Пермь, 1882.

Fokos-Fuchs D. Volksdichtung der komi (Syrja-nen). — Budapest, 1951.

Сокращения

ИЯЛИ — Фольклорный архив Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, АФ — аудиофонд.

КМФ — Фольклорный архив Комиссии музыковедения и фольклора Союза композиторов РФ.

НА Коми НЦ — научный архив Коми научного центра УрО РАН.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

РК — Республика Коми.

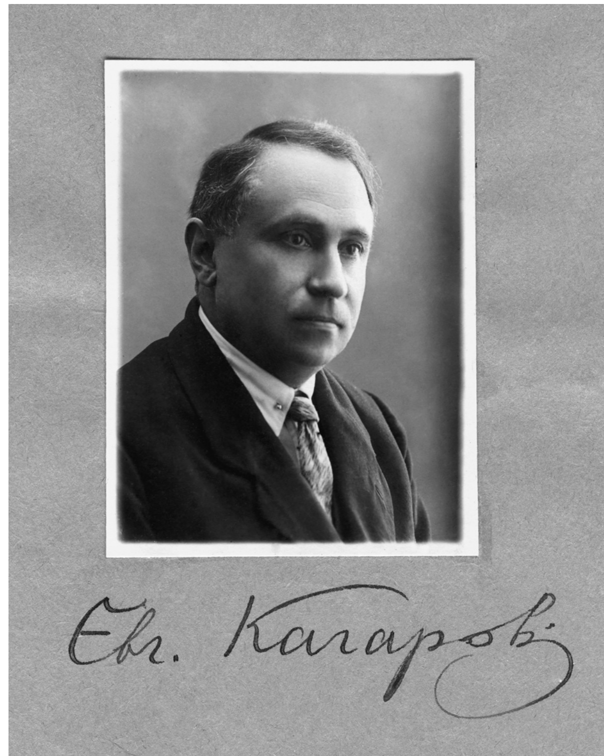
СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета.

This article is dedicated to the role that the best man is playing in Russian (specially, Russian North) wedding tradition. The author is analysing the role of the best man through the most popular attributes and conditions on which the best man was chosen for the wedding ritual. The informants are people born between 1930 and 1930s in Archangelsk, Kirov Regions and in the Republic of Komy. The best man according to the informants was supposed to know the wedding "text", know how to direct the ritual, to create dialogues with the wedding ritual participants and their attributes were the wedding towel, the belt, the bandage, the ring, the broom, that would distinguish them from the other participants. A towel played a special symbolic role on the best man's arm. All those things played a protective role as well.

ЄВГЕН КАГАРОВ І УКРАЇНСЬКА ФОЛЬКЛОРИСТИКА 1920-Х РОКІВ

Тетяна ШЕВЧУК, Валентина НОВІЙЧУК

20-і роки XX ст. минули для української фольклористики під щасливою зіркою. Попри складну політичну ситуацію і постійний брак коштів для розгортання наукових досліджень, українським фольклором займалися такі видатні особистості як Андрій Лобода, Володимир Перетц, Філарет Колесса, Агатангел Кримський, Михайло Грушевський, Катерина Грушевська, Віктор Петров, Дмитро Зеленін, Євген Кагаров. Про останнього написано небагато: скупі рядочки в енциклопедіях та принагідні згадки в наукових публікаціях. Тим часом доля вченого тісно пов'язана з Україною, зокрема з Харковом, де він викладав в університеті протягом 1912–1925 років. Частина наукового доробку Є. Кагарова зберігається в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – Наукові архівні фонди ІМФЕ) Це й рецензії на тогочасні вітчизняні та іноземні видання, написані у 1925–1930 роках, це й наукові праці 1928–1929 років, а також машинопис автобіографії (датована 1931 роком), надісланої на прохання Етнографічної комісії при Всеукраїнській Академії Наук. Окремо зберігаються листи Є. Кагарова, адресовані Віктору Петрову. Ці листи – яскрава сторінка так званої епістолярної фольклористики, адже вони засвідчують тісне співробітництво вченого з редакцією "Етнографічного вісника", в якому



Ф 1–1 (дод.), од. зб. 68, арк. 7

Євген Кагаров часто друкувався. Вже з бібліографічної роботи "Украинская и русская этнографическая литература за 1928–1929 гг." бачимо, як щиро радів дослідник успіхам українських колег-фольклористів. Короткий огляд праці Катерини Грушевської "З примітивного господарства..." ("Первісне громадянство та його пережитки на Україні",1927) супроводжує примітка: "Прекрасная работа" (1, арк. 16). Коротку анотацію до роботи Костя Копержинського "Пережиток симпатичної магії в косарській обрядовості на Україні" (Ювілейний збірник на пошану М. Грушевського, 1924) Є. Кагаров завершив зауваженням "Ценное исследование", а огляд праці Костянтина Штепи "Про характер переслідування відьом в старій Україні" ("Первісне громадянство", 1928) – "Серьезная и основательная работа"(2, арк. 18). До огляду дослідження К.Копержинського "До системи понятттів часу у слов'ян" ("Первісне громадянство", 1928) долучено примітку методологічного змісту: "Очень ценное исследование на широкой сравнительной этнографической и культурно-исторической основе" (там само). Перу ж самого Євгена Кагарова належить чимало фундаментальних праць про структуру замовлянь, генезу землеробських і весільних обрядів, про міфологічний образ дерева, що росте корінням угору, а також про завдання та метод етнографії.

1926 року Євгена Кагарова було обрано дійсним членом Етнографічної комісії при ВУАН, членство в якій вчений вважав за честь, про що й писав в одному з листів: "...не желая нести впоследствии какую-либо моральную ответственность перед Э. К. (Етнографічною комісією — *Т. Ш.*), принадлежность к которой я вменяю себе в честь, сообщаю весь имеющийся материал Вам с просьбой поступить так, как Вы найдете наиболее целесообразным и справедливым" [4, арк. 10]. У листі йдеться про студента В. Шевченка, який відвідував курс лекцій Кагарова з порівняльної етнографії й порівняльного фольклору в Ленінградському університеті, вивчав звичаї маріупольських греків під час екскурсій в Україну — його як молодого вченого підтримував Є. Кагаров. З 1926 року Є. Кагаров активно співпрацює з "Етнографічним вісником", де охоче друкує статті й рецензії, зокрема "Нарис історії етнографії" (1926), "Казки африканських племен", "Про один український весільний звичай" (1928), "Про один російський весільний звичай, що зветься телеграфом або телефоном", "Нотатки з порівняльного фольклору" (1929), а також рецензії на книжки К. Штепи та А. Ковалівського (1927—1928). Друкувався Є. Кагаров і в інших українських виданнях: "Вестник Харьковского историко-филологического общества", "Червоний шлях", "Нова книга" (в останньому за 1925 рік № 4—6 було надруковано рецензію Є. Кагарова на книгу К. Грушевської "З примітивної культури". Перу Є. Кагарова належить програмна праця "Завдання та методи етнографії" ["Збірник історично-філологічного відділу", К., 1928, № 79], де він відзначив, що сучасна йому наука не була постійною у вживанні термінів "етнографія" й "етнологія", визначав етнографію як науку про "морфологію та динаміку культури людських громад", вважаючи фольклор особливим "сегментом етнографії". Євгену Кагарову належить і класифікація аграрних обрядів, а також магічних форм, яких він нараховував три: симпатичну (символічне зображення бажаного), парціальну (дії над частиною цілого), контагіозну (передача властивостей через контакт). Ввів термін "дифтартичні обряди" (від грецького — псувати), що так і не прижився в науковій практиці.

Є. Кагаров вивчав також німецькі колонії на території СРСР (звіт про це надіслав до Етнографічної комісії ВУАН), фіксував звичаї й повір'я німецьких і українських колоністів Поволжя. Про це сам вчений писав: "Здесь мне удалось отметить ряд переживаний родового строя в украинском свадебном ритуале"(5, арк. 3), звертав увагу також на взаємовплив української, німецької та російської народних традиційних культур досліджуваного регіону. Влітку 1930 року вчений побував у німецьких колоніях Ленінградської області, де вивчав весільні звичаї та надгробні вірші. Цікавили його також і прояви релігійного синкретизму.

Серед останніх праць Є. Кагарова, що зберігаються в Україні, є праця, написана для "Етнографічного вісника", — "Фридрих Энгельс и современная этнография", в якій ревізуються погляди Ф. Енгельса на історію первісного суспільства з точки зору найновіших етнографічних досліджень (Є. Кагаров, зокрема, посилається на праці К. Грушевської).

З рецензій Є. Кагарова чи не найцікавішою є рецензія на книжку П. Богатирьова "Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique", що була видана в Парижі 1929 року і є наслідком етнографічної екскурсії до "Прикарпатської Русі" в 1923—1926 роках. Обидва автори порушують важливі методологічні проблеми. Так, П. Богатирьов вважав, що в сучасній йому етнографії неподільно панує метод історичного, або генетичного, вивчення народних обрядів та вірувань, і що цей метод передбачає шляхом порівняння варіантів відновити первісну форму якогось явища. Автор книжки висловив думку, що погляд на народні вірування і обряди як на пережитки старовини згубно вплинув на методику збирання польових матеріалів, і запропонував натомість статичний або синхронічний метод, що передбачав би вивчення вірувань у їхньому сучасному стані.

Є. Кагаров не погоджується зі свідомим відкиданням будь-якого історичного чи порівняльного елемента: "Цілком очевидно, що етнографія як соціологічна наука не може обійтися без історичного погляду: вона прагне зрозуміти і дослідити кожне явище не тільки в його своєрідності, а й у процесі його внутрішньої зміни, в його зародженні, розвитку і зникненні" [6, арк. 9].

У березні 1942 року Є. Кагаров був евакуйований з блокадного Ленінграда і через мі-



Жнива в німецькій колонії Оранієнбаум. Експедиція 1930 р. Фото Є. Кагарова. Ф. 1, од. зб. 892, арк. 3

сяць помер в Єсентуках. Нижче подаємо скорочену бібліографію праць Є. Кагарова, які є характерними для його "наукової фізіономії", як висловлювалися у 1920-і роки. При подачі бібліографічних джерел в круглих дужках зазначено номер, під яким дана праця знаходиться в списку робіт, поданих самим Є. Кагаровим:

1.(24) Роза в поэзии античной Греции (Х., 1913), Из Вестника Харьковск. Ист.-Фил. Общества.

2.(45) Религия древних славян. – М., 1918.

3.(54) О значении некоторых русских и украинских народных обычаев // Изв. 2 отд. Акад. Наук. – 1918. – Т. 23. – Кн. 2).

4.(57) Криза в історії літератури (Черв. Шлях. – 1923. – 6 (7))

5.(70) Весна в народных обычаях и поверьях // Знание. – 1924. – 14.

6.(71) Умирающий и воскресающий бог // Знание. – 1924. – 17.

7.(145) Монгольские "обо" и их этнографические параллели // Сборник Музея Антропологии и Этнографии Академии наук СССР. – 1926. – Т. 6.

8.(161) К вопросу о классификации народных обычаев // Доклады Академии наук СССР. – № 11. – 1928.

9.(162) Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея Антропологии и Этнографии Академии наук СССР. – 1929. – 8.

10.(181) Что такое фольклор? // Художественный фольклор. – 1929. – 4–5.

11.(182) Відділ еволюції та типології культури при Музеї Антропології та Етнографії Академії наук у Ленінграді // Первісне громадянство. – 1927. – № 1–3.

12.(187) Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх // Доклады Академии наук СССР. –В., 1928. – № 15.

13.(194) Нотатки з порівняльного фольклору (рукопис для "Етнографічного вісника", № 9).

[1] *Кагаров Е.* Украинская и русская этнографическая литература за 1928–1929 гг. // Наукові архівні фонди ІМФЕ .– Ф. 1–4, о. зб. 235.

[2] Там само.

[3] *Гацак В.* Наследие А. А. Потебни и вопросы историко-поэтического изучения фольклора. // Фольклор. Проблемы историзма. – М., 1988.

[4] *Кагаров Є.* Листи до Петрова В. П. та Етнографічної комісії 1926–1930 рр. // Наукові архівні фонди ІМФЕ. – Ф.1–1, од. зб. 5.

[5] Отчет о командировке проф. Е. Г. Кагарова в АССРНП летом 1929 г. // Наукові архівні фонди ІМФЕ. – Ф. 1–4, од. зб. 231.

[6] *Кагаров Є.* Рецензія на книгу П. Богатирьова "Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique". – Paris, 1929; Там само. – Од. зб. 224.

* * *

В Наукових архівних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – Наукові архівні фонди) зберігається частина архіву Євгена Кагарова – професора Ленінградського університету. В певні періоди свого життя Є. Кагаров був тісно пов'язаний з Україною (див. його автобіографію). 1925 року Є. Кагаров переїздить до Ленінграда. Проте його наукові зв'язки з Україною не перериваються. Понад 46 наукових статей і рецензій російською, українською, німецькою, французькою мовами, що були надіслані до Етнографічної комісії ВУАН, представлені в рукописах і авторських машинописах. Частина наукового доробку Є. Кагарова була надрукована в "Етнографічному віснику" протягом 1925–1930 років.

На прохання Етнографічної комісії та в зв'язку з 25 річчям науково-педагогічної діяльності Є. Кагаров у січні-лютому 1931 року надсилає кілька варіантів своєї автобіографії російською та німецькою мовами. Автобіографія Є.Кагарова (ф. 1–1, од. зб. 233) складає 23 аркуші машинописного тексту російською мовою на жовтому папері розм. 29 × 20 см. До автобіографії додається супровідний лист, написаний чорним чорнилом. У листі зазначено, що це "подробная автобиография и полный перечень научных работ". Власне автобіографія займає неповних два аркуша – арк. 1–2, список наукових праць – арк. 2–23. В кінці автобіографії на арк. 23 синім чорнилом рукою Є. Кагарова зроблена приписка "Всего 230 статей и книг и 182 рецензии = 412 №". У фонді 1–1(дод), од. зб. 68 зберігаються короткі автобіографії Є. Кагарова (з фотографією) російською та німецькою мовами в рукописі та авторському машинописі на аркушах різного розміру. До коротких автобіографій додається список "Труды Е. Кагарова, имеющие отношения к украинской этнографии или касающиеся общих вопросов этнографии, но напечатанные на украинском языке" (ф. 1–1 дод., од. зб. 68, арк. 3). Під № 231, 232 (ф. 1–4), представлені Є. Кагаровим до Етнографічної комісії звіти про експедиції влітку 1929 та 1930 років до Автономної Радянської Соціалістичної республіки німців Поволжя в авторському машинописі на великих аркушах жовтого паперу, розміром 35 × 21 см. Дата й авторський підпис зроблено чорним чорнилом.

У Наукових архівних фондах ІМФЕ зберігається також 5 листів Є. Кагарова (ф. 1–1, од. зб. 5, 10 арк., рукопис), написаних у 1925–1930 роках і адресованих безпосередньо В. Петрову – секретареві Етнографічної комісії. У квадратних дужках подається дата, встановлена за поштовим штемпелем, або ж як припущення, визначене змістом, та один лист без дати до Етнографічної Комісії. Листи стосуються різних питань наукового життя: видання праць Є. Кагарова в Україні, перекладу його праць українською мовою, внутрішнім взаєминам науковців України й Ленінграда, фінансовим аспектам наукової та експедиційної роботи Є. Кагарова. Листи до В. Петрова, написані на аркушах пожовклого паперу розміром 21 × 13 см., два листи – на поштових листівках. Один з листів (ф. 1–1, од. зб. 5, арк. 8–10), адресований Етнографічній комісії, написаний на аркушах розміром 20 × 16,5 см з особистим друкованим штемпелем вгорі ліворуч: "Евгений Георгиевич Кагаров. Профессор Ленингр. Университета".

Увазі читачів пропонується частина матеріалів з архіву Є. Кагарова, що найбільш повно репрезентують його взаємини і зв'язки з українською наукою та українськими вченими. Це –"подробная" автобіографія; список праць, що стосуються української етнографії (визначений самим вченим); звіт про експедицію 1929 року до німецьких колоній Автономної Радянської соціалістичної республіки німців Поволжя; листи Є. Кагарова до В. Петрова та Етнографічної комісії.

Матеріали з архіву Є. Кагарова подаються зі збереженням орфографії й пунктуації автора.

Отчет

о командировке проф. Е. Г. Кагарова в АССРНП летом 1929 г.

Как известно, немецкие, украинские и эстонские колонии АССРНП с этнографической точки зрения до сих пор почти совершенно не обследованы, если не считать диалектологии, в каковой области работает с блестящим успехом проф. Саратовского Университета Г. Дингес. — Правда, в самое последнее время им организуются экспедиции для собирания народных песен и записи мелодии, а диалектологические штудии его тесно соприкасаются — по принципу “Wörter und Sachen” — с вопросами материальной культуры .Но народая обрядность, верования и обычаи населения АССРНП даже еще не подверглись систематическому научному обследованию, и в этнографической литературе нет ни одной печатной работы, посвященной этим проблемам. — Немецкие колонии в данном отношении находятся в таком же положении, как и украинские.

Между тем, совершенно ясно, что, оторванные от основной массы своей национальности, очутившиеся в совершенно новой этнографической среде, немцы и украинцы АССРНП должны были сохранить в своем быту многочисленные черты старой культуры своей метрополии, в настоящее время исчезнувшие на Украине и в Германии. Дело в том, что основание немецких колоний в Поволжье относится к половине XVIII века. Поэтому, этнографическое обследование населения Немреспублики представляет с научной точки зрения высокий интерес. Оно дает возможность восполнить недостающие звенья культурно-исторического процесса, установить древнейшие, первичные формы того или иного явления и пролить смысл на генезис интересующего нас института. Недаром германские этнографы проявляют за последние годы напряженное внимание в работе по изучению немецкой советской республики. — Таким образом, первой моей задачей было выявление уцелевших до сих пор обрывков старины в сфере народных обычаев и поверий немецких и украинских колонистов. Здесь мне удалось отметить ряд переживаний родового строя в украинском свадебном ритуале и установить неправильность взглядов некоторых этнографов в Германии, настаивающих на сравнительно позднем происхождении ряда немецких обычаев. Так, недавно Fr. Kluge и Reuschel доказывали, что обычай крашения пасхальных яиц и представление о “пасхальном зайце” (Osterhase) возникло в Германии на рубеже XVIII—XIX веков. Между тем, существование соответствующих элементов в быту немецких колоний Поволжья, основанных, главным образом в шестидесятых годах XVIII столетия, ясно свидетельствуют о том, что мнение Kluge и Reuschel'я неверно.

Другой моей задачей было изучение взаимного влияния украинской, немецкой и русской культур в тех районах, где этнографически отличные села соприкасаются, например, села: Узморье (укр.) и Брабандер (немецк.). К сожалению, мне удалось собрать в этом направлении лишь немногочисленные данные (любопытно, например, влияние украинской глазированной керамики на гончарное производство в Куккусе, объясняемое, впрочем, тем, что один из немцев-мастеров, согласно местным преданиям, побывал [на] Катеринославщине и научился там технике цветной глазури: белой, зеленой и желтой). Более подробное выяснение вопроса о культурных взаимодействиях придется отложить до будущего года.

Свои наблюдения над бытом и записи песен я производил в селах Бальцерского кантона (главным образом в селе Антон), в Куккусе (Зельманского кантона), а также в украинских селах Анисовке и Квасниковке.

Одновременно с этим я знакомился с состоянием этнографических музеев Саратова и Покровска. В первом выявлены культуры 6-ти национальностей: русские, украинцы, татары, и чуваши, мордва и немцы. Украинцы представлены слабо: главным образом одеждою и вышивками. Центральный музей АССРНП в Покровске дает довольно полную картину быта немцев Поволжья: имеются образцы домашней утвари, одежды, народных ремесел (гончарство, плетение, тканье и т.д.). Я вошел также в организационные сношения с местными краеведческими учреждениями, в частности с обществом изучения АССРНП,



Будинок в німецькій колонії Оранієнбаум. Експедиція 1930 р. Фото Є. Кагарова. Ф. 1, од. зб. 892, арк. 1

которое взяло на себя рассылку выработанных мною анкет по сельским школам республики.

Отмечу в области изучения украинских колоний Поволжья работы И. Дульзона по диалектологии, в которых он доказывает, что большинство говоров украинского языка в АССРНП относится к юго-восточной группе по терминологии Вс. Ганцова (т.е. к восточной подгруппе южно-украинской группы по терминологии Н. Дурново, Н. Соколова и Д. Ушакова), а также ненапечатанные еще работы учительницы З. П. Мельниковой (в селе Даниловке).

При исполнении возложенных на меня научных заданий существенную помощь оказали мне: Г. Г. Дингес, Замнаркома Просвещения АССРНП т. Беллендир, проф. Ю. А. Иванов и Иоганн Эрбес, каковым лицам и здесь выражаю свою благодарность.

В заключение считаю своим долгом принести глубокую благодарность Украинской Академии Наук, предоставившей мне, благодаря ходатайству этнографической комиссии, командировку в АССРНП и денежное пособие.

Д. чл. Этнографической комиссии при УАН
Проф. Е. Кагаров
1 сент. 1929 г.

Ленинград, 22.02.31.
Этнографической Комиссии ВУАН

Уважаемые товарищи!

Исполняя Ваше желание, посылаю Вам свою подробную автобиографию и полный перечень научных работ. Не откажите уведомить о получении.

Счет, по Вашему указанию, на 150 руб. послал неделю тому назад.

Как дела с № 9 и 10 “Етн. Вісн”?

Привет! С искренним уважением Ваш Е. Кагаров.

Автобиография
Профессора Е. Г. Кагарова

Евгений Георгиевич Кагаров родился 29 сентября н. ст. 1882 года в г.Тифлисе в семье служащего. По окончании курса в Тифлиской 1-й гимназии с золотой медалью, поступил в 1901 г. на историко-филологический факультет Новороссийского Университета (в Одессе), каковой и окончил в 1906 г.,получив золотую медаль за сочинение: “Религиозные воззрения и идеалы древней Греции в VI—IV стол. [до н. е.]” По окончании курса был оставлен при Университете по кафедре классической филологии для подготовления к профессорскому

званию. В 1908–1909 г. выдержал магистерский экзамен и прочел пробные лекции, после чего был командирован на 2,5 года заграницу с научной целью. В Германии большую часть времени провел в Берлине, где слушал лекции и работал в семинариях Виламовица-Меллендорфа (по античной литературе), Эд. Мейера (по древней истории), Эрмана (по египтологии) Губарта Шмидта (по археологии), а также занимался в Музее Народоведения, в Галле посещал лекции проф. Виссовы, Роберте, Керне, в Лейпциге – Студнички, Бете, Бругмана и других. В Риме работал над вопросом истории и топографии Вечного Города, а в Греции в течении 8 месяцев изучал места археологических раскопок, посетив с этой целью и остров Крит, и занимался в Германском, Французском, Английском и Итальянском археологических Институтах. С 1904 г. принимал, в течении нескольких лет, участие в раскопках проф. Э. Р. фон-Штерна на о. Березани (возле Очакова). В 1911 г. утвержден в звании приват-доцента Новороссийского Университета, в 1912 г. приглашен на ту же должность в Харьковский Университет, в 1913 г. защитил в Московском Университете диссертацию на степень магистра греческой словесности, в 1919 г. – в Харьковском Университете диссертацию на степень доктора греческой словесности. В 1920 г. – ординарным профессором Харьковского Университета. В 1925 г. избран профессором Ленинградского Университета (по кафедре этнографии) и научным сотрудником 1 разряда Музея Антропологии и Этнографии Академии Наук СССР, заведуя с 1927 г. Отделом Эволюции и Типологии Культуры. В этих двух должностях состоит и поныне. В 1926 г. избран действит. Членом Этнографической комиссии при Всеукраинской Академии Наук.

В Университете и на б[ывших] Высших Женских Курсах читал следующие курсы: 1) история греческой литературы, 2) историческая поэтика, 3) история религий, 4) историческая грамматика греческого языка, 5) история античной науки, 6)религия древних славян, 7) история классической филологии, 8)эпиграфика и палеография, 9) греческое государственное право, 10) греческие авторы: Гомер, Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Платон, Аристотель, Феокрит, Эврипид и друг., 11) история европейского романа XIX-го века, 12) история античной культуры, 13) история этнографии, 14) сравнительн. мифология, 15) сравнит. фольклор, 16) этнография древнего мира, 17) методика преподавания этнографии и истории культуры, 18) введение в этнографию.

В средних учебных заведениях Одессы и Харькова преподавал русскую литературу, всеобщую и русскую историю, латинский язык, педагогику с дидактикой и методикой, логику и психологию [1].

Труды Е. Кагарова, имеющие отношение к украинской этнографии или касающиеся общих вопросов этнографии, но напечатанные на украинском языке.

1. Що визначають деякі українські весільні обряди // Етн. Вісн. – 1926. – № 2.
2. Нарис історії етнографії // Етн. Вісн. – 1926. – № 3.
3. Казки африканських племін // Етн. Вісн. – 1928. – № 6.
4. Про один український весільний звичай // Етн. Вісн. – 1928. – № 6.
5. Завдання та методи етнографії // Етн. Вісн. – 1928. – № 7.
6. Російський весільний обряд, що зветься телеграфом або телефоном // Етн. Вісн. – 1929. – № 8)
7. Рос. і укр. етнографія 1918–1928 рр. // Там же.
8. Відділ Еволюції та Типології культури при МАЕ Акад. Наук СРСР // Перв. Громад. – 1927. – № 1–3.
9. Форми та елементи народньої обрядовости // Перв. Громад. – 1928. – № 1.
10. Про походження деяких португальських та італ. народн. звичаїв // Перв.Громад. – 1929. – № 2.

[1] В оригіналі рукопису Є. Кагарова далі йде повна бібліографія, яка налічує 412 позицій: 230 статей і книг та 182 рецензії російською, українською, німецькою, францу зькою мовами. Вважаючи за недоцільне наводити весь перелік праць вченого, пропонуємо скорочений список, що стосується української етнографії, визначений Є. Кагаровим і доданий до його коротких автобіографій.

Листи Є. Кагарова до В. Петрова

Ленинград 2.08.[1926]

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Сегодня получил 136 р. от Комиссии. Большое спасибо. Но я не вполне уверен , что мне удастся совершить поездку на Кавказ в этом году: дальность расстояния и приближающийся срок моего отпуска смущают меня. Не откажите сообщить, можно ли мне поехать с 1–2 слушателями или ассистентами куда-нибудь поближе, в пределах РСФСР для собирания этнограф[ических] материалов. Когда вопрос решится конкретно, я вышлю Вам телеграмму с просьбой прислать мне командировочное удостоверение Акад[емии] Наук.

Вчера открыткой спрашивал Вас, что значит сокращение Днепрельстан?

Еще раз искренне благодарю

Предан[ный] Вам Е. Кагаров.

Ленинград 26.10.26

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Благодарю Вас за письмо и сборник со статьей Копержинского.

Посылаю Вам рецензию на Ежегодник Вост[очно]-Европ[ейского] Института. Если она по содержанию не подходит для В[ашего] журнала, не откажите передать ее секции истории Европы или аналогичной комиссии.

Больше рецензий в данную минуту у меня нет. Вы спршивали о ленинградских этнографах. Но молодежь нуждается в матер[иальной] поддержке (а Вы гонорары не платите), "старики" же заняты и переобременены текущей работой. К след[ующему] № (4) я, если желаете, подготовлю материал отчетного характера об этнографической работе в Ленинграде, об этнограф[ическом] отделении Гос. Университета, о секции: "Живая старина" и т. д. Теперь, ожидайте, уже не успею.

Пишу библ[иографический] обзор немецких трудов по этнографии в школе. Богатый материал ! Около S печ. л. Куда послать – еще не знаю.

Просьба: есть ли при Акад[емии] Наук педагогическая Секция? У меня много нового материала по Западно-европ[ейской] педагогике, но не знаю, где напечатать. Буду весьма признателен за сообщение.

Преданный Вам Е. Кагаров.

Ленинград
12.11.1926

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Посылаю Вам корректуру вместе с рукописью на другой же день после ее получения. Перевод сделан превосходно.Но в наборе встречаются кое-какие ошибки: напр., на стр. 22 не "ліверата", а "левірата", там же не "Лінгвістон", а "Лівінгстон".

Теперь относительно продолжения. Связанный договором с одним из местных издательств, я не могу написать продолжения статьи по истории этнографии ранее января-февраля будущего года. Поэтому я бы очень просил выпустить эту новую часть в виде отдельной самостоятельной книжки, поставив на обложке: выпуск 1 или просто: 1. Продолжение же можно выпустить особо (П). По некоторым личным соображениям мне хотелось-бы не откладывать выхода в свет "Очерка истории этнографии" и не связывать его с окончанием работы, но получить оттиск сейчас же по разрешению цензуры (т. е. Гублита). Прилагаю образец обложки [1].

Что касается статьи о школьной этнографии в Германии, то я охотно предоставлю ее в Ваше распоряжение.

От Копержинского я получил его брошурку: "Обжинки". Благодарю. С искренним уважением .

Преданный Вам Е. Кагаров.

Ленинград, 24.03.30

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Посылаю Вам первую половину своей статьи о марксистско-ленинском методе в этнографии, чтобы не задерживать хода работы по составлению вып. X "Е[тнографічного] В[існика]" Вы можете, если пожелаете, сразу же дать рукопись в перевод. Следующая порция последует через 1 неделю. За укр[аинской] науч[ной] литературой следить здесь в Ленинграде довольно трудно: Университетская библиотека не все издания получает. Поэтому был бы Вам крайне признателен, если бы Вы вста-



Вулиця в німецькій колонії Оранієнбаум. Експедиція 1930 р. Фото Є. Кагарова. Ф. 1, од. зб. 892, арк. 2

вили, где можно, несколько заглавий укр[аинских] трудов (напр., стр. 16, примеч. 52 и др.).

С искрен[ним] уважением Е. Кагаров

[22.04.1930]

Глубокоуважаемый Виктор Павлович!*

Прошу Вас распорядиться с моими рецензиями так, как Вы найдете лучшим, т.е. передайте пожалуйста, по усмотрению в "Первісне Громадянство" или в "Записки 1 Відділу". Только помнится, о L. Marin'е я не писал. Как называется его книга? Когда выйдет в свет "Е[тнографічний] В[існик]" 9? – Наша Академия проводит сейчас антипасхальную кампанию: устроили Антирелиг[иозную] Выставку. Как у Вас.

С искр[енним] уваж[ением] Е. Кагаров

Получили ли Вы оттиски моих немецких рецензий? На "Е[тнографічний] В[існик]"

В Этнографическую Комиссию УАН

24 апреля ко мне явился профессор Ленингр[адского] Гос[ударственного] Университета Ив. Ив. Соколов с письменным заявлением, которое я при сем прилагаю, и в котором дается отрицательная характеристика студ. В. Шевченко. С своей стороны считаю долгом сообщить следующее. В. И. Шевченко является студентом III к[урса] факультета Языка и Матер[иальной] Культуры (б. Историко-филологич. факультета), я же состою профессором Этнографического Отделения Геогр[афического] Факультета и знаю тов. Шевченко лишь как постоянного слушателя моих курсов по сравнит[ельной] мифологии и сравнительному фольклору. Представленная им небольшая работа по верованиям и обычаям мариупольских греков показалась мне заслуживающей внимания, как первый опыт научной обработки материала на быту греков УССР. Поэтому я позволил себе рекомендовать как статью, так и автора ее вниманию Этнографической Комиссии. О внутренних отношениях между студ[ентом] Шевченко и руководителем его проф. Соколовым, а также его приемах собирания материала на местах мне ничего не известно. Проректор У[ниверсите]та проф. Б. Л. Богаевский также отзывается о т. Шевченко, как неуравновешенном и крайне самолюбивом человеке. Ходатайствуя перед Э[тнографчеcкой] К[омиссией] о содействии В. И. Шевченко, я руководствовался исключительно желанием помочь молодому научному работнику встать на ноги, тем более, что видел в нем искреннее желание заниматься. Но не желая нести впоследствии какую-либо моральную ответственность перед Э[тнографической] К[омиссией], принадлежность к которой я вменяю себе в честь, сообщаю весь имеющийся материал Вам с просьбой поступить так, как Вы найдете наиболее целесообразным и справедливым.

Корректуру получил и в тот же день отправил обратно.

С тов. приветом Е. Кагаров.

*Механічна помилка автора листівки. На конверті вказано: Виктору Платоновичу Петрову.

The 1920s were very good times for the Ukrainian folkloristics despite the luck of funds and complicated political situation. Such prominent folklorists as V.Perets, F.Kolessa, K. Hrushevska, D. Zelenin and Ye. V. Kaharov were actively working in the field of folklore studies. The contemporary folklorists don't know much about Yevhen Kaharov, who was teaching in Kharkiv University during 1925–1930. This article gives very detailed descriptions of Kaharov's scholarly achievements and scientific life, as well as description of his articles and research and social activities. It also includes the list of the materials kept in various archives in Ukraine, including the archive of the Rylsky Institute.

ЗАБУТИЙ КРИМСЬКИЙ ЕТНОГРАФ О. ОЛЕСНИЦЬКИЙ

Андрій НЕПОМНЯЩИЙ

Донині малодослідженою залишається експедиційна діяльність із вивчення етнографії народів Криму за дорадянських часів, якою займалися вчені Лазаревського інституту східних мов у Москві. Під керівництвом відомого тюрколога, викладача інституту Володимира Олександровича Гордлевського (1876–1956) на початку XX століття цим навчальним закладом були організовані експедиції з вивчення фольклору кримських татар. Студенти одержували спеціальні завдання й виїжджали до Криму для збору матеріалів. У зв'язку із цим знаменна діяльність маловідомого сходознавця Олексія Іоакимовича Олесницького (1888–?), який ще за студентських років активно розробляв питання кримськотатарської етнографії [1].

Пролити світло на біографію етнографа стало можливим завдяки розвідкам у фонді "Лазаревський інститут східних мов", який зберігається в Центральному історичному архіві Москви. З "Особистої справи вихованця спеціальних класів Олесницького Олексія Іоакимовича" стало відомо, що він народився 29 вересня 1888 року в Києві. З 1898 по 1906 рік юнак навчався в Третій київській гімназії, яку закінчив зі срібною медаллю. У 1906 році він вступив до Лазаревського інституту східних мов. Згодом родина Олесницьких переїхала з Києва до Алупки. Це багато в чому пояснює напрямок подальших етнографічних студій майбутнього орієнталіста. Повний курс спеціальних класів інституту О. Олесницький закінчив у червні 1910 року, виявивши успіхи в арабській, перській словесності, турецько-татарських мовах й історії Сходу [2]. Ще за студентських років О. Олесницький неодноразово брав участь в етнографічних експедиціях інституту й особисто проводив польові дослідження. Так, у червні-серпні 1908 року він їздив до Туреччини, де вивчав фольклор й удосконалював знання турецької мови. Улітку 1909 року під час етнографічної експедиції в Крим О. Олесницький зібрав кілька десятків пісень кримських татар. Пісенна творчість цього народу вперше знайшло в особі О. Олесницького вдумливого збирача. Рада спеціальних класів Лазаревського інституту на засіданні 5 березня 1910 року, після знайомства з доповіддю О. Олесницького "Пісні кримських турків", де узагальнювалися результати його етнографічної експедиції, вирішила надрукувати зібраний студентом матеріал в одному зі своїх збірників. Зберігся відгук В. Гордлевського про дану працю О. Олесницького, у якій вчений відзначив, що вперше ці фольклорні пам'ятки звернули на себе увагу. Відзначивши високий науковий рівень проведених робіт, В. Гордлевський запропонував нагородити здібного юнака пам'ятною медаллю інституту й видати йому посвідчення про закінчення курсу Першого розряду [3]. О. Олесницький взяв на себе всі витрати по виданню роботи [4]. Структурно праця була поділена на три частини: транскрибований текст, російський переклад і додаток з нотами. Пісні були зібрані етнографом лише на Південному березі Криму, що, звичайно, зменшує лінгвістичну й художню цінність матеріалу. Велика кількість нетюркського населення, що прибуло в цей район наприкінці XIX – на початку XX століття, сприяло процесу розмивання сформованих там за часів Кримського ханства фольклорних традицій. Значним тут був і вплив турків-османів, які в більших кількостях приїжджали на Південний берег Криму на заробітки. Експедиції Лазаревського інституту, за попередніми планами, в 1909 році повинні були охопити весь півострів. Однак учені зіштовхнулися з підозрілим ставленням до їхніх поїздок з боку місцевої адміністрації, яка, через відсутність у них документа з Лазаревського інституту, заборонила їм відвідувати татарські кав'ярні й записувати бесіди з місцевими мешканцями.

Про подальшу долю етнографа після закінчення інституту ми довідалися з його листа до А. Кримського від 10 червня 1910 року, виявленому в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського [5], а також з листа наставника О. Олес-

ницького В.Міллера, адресованого Валентину Олексійовичу Жуковському, від 2 червня 1910 року [6]. Із цих документів стало відомо, що О. Олесницький збирався продовжити освіту в Навчальному відділенні східних мов при Міністерстві закордонних справ. Всеволод Федорович Міллер рекомендував його "як прекрасного юнака. Він видатних здатностей, відмінних моральних якостей, працьовитий і працездатний" [7].

У 1913 році О. Олесницький опублікував два варіанти кримськотатарської пісні про вбивство татарином православного священика. Ці матеріали зацікавили етнографа в історичному плані. Один варіант тексту був записаний ним на околицях Феодосії, у селищі Азбелек-Келенчі від 70-літнього татарина Софера Аділь-Гірея, а правдивіший, на його думку, варіант був знайдений О. Олесницьким у С.-Петербурзі в архіві сенатора Султана Крим-Гірея [8]. Відоме і його джерелознавче дослідження, присвячене кримській історії [9]. Кримознавчі дослідження молодого московського вченого мали важливе наукове і культурно-пізнавальне значення. Принциповою відмінністю цих досліджень від напрацювань місцевих краєзнавців другої половини XIX століття є суворо науковий підхід до зібраних матеріалів, використання довідкового апарату в публікаціях, ґрунтовна джерельна база [10].

[1] *Непомнящий А.* Страницы из истории изучения крымско-татарского народа в начале XX века // Мечети и мазары татар Беларуси, Литвы и Польши: К 100-летию второй Минской мечети: Мат-лы VIII международной научно-практической конф. // Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь. — Новогрудок, 2003. — С. 108–123.

[2] Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). — Ф. 213, оп. 2, д. 1064, л. 19, 29.

[3] Там само. — Л. 11–12.

[4] *Олесницкий А.* Песни крымских турок: Текст, перевод и музыка / Под ред. В. Гордлевского // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. — М., 1910. — Вып. 32. — XII, 150.

[5] Інститут рукописів Національної бібліотеки ім. В. Вернадського (ІРНБУВ). — Ф. 36, оп. 1, д. 409, л. 1–2.

[6] ЦИАМ. — Ф. 213, оп. 2, д. 1064, л. 4. Див. також: *Непомнящий А.* Новые архивные материалы по истории этнографических исследований Крыма в начале XX века: А. А. Олесницкий // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження / Донецький національний ун-т. — Донецьк, 2004. — С. 78–79.

[7] Там само.

[8] *Олесницкий А.* Материалы по изучению крымской народной поэзии. 1) Песня о Сейд-Амете // Восточный сборник. — С.Пб., 1913. — Кн. 1. — С. 44–53.

[9] *Олесницкий А.* О неисследованном старейшем списке путешествия Антиохийского патриарха Макария 1654 года: Из рукописного собрания А. Е. Крымского // Древности восточные: Труды Восточной комиссии имп. Московского археологического общества. — М., 1913. — Т. 4. — С. 1–14.

[10] *Непомнящий А.* Изучение крымско-татарского народа в отечественной ориенталистике в начале XX века // Гасырлар авазы=Эхо веков. — Казань, 2002. — 3–4. — С. 238–249.

The topic of the field and expedition work to the Crimean region in pre-Soviet times done by the scholars of the Moscow Lazarev Institute of the Eastern Languages is continuing to be understudied in the Ukrainian scholarship. This article is dedicated to the life and work of Olexiy Olesnytsky (1888-?), who actively worked on the problems of the Crimean Tatar ethnography. His student work "The Songs of Crimean Turks" (texts were collected on the southern side of the Crimea) attracted attention of the Prof. Hordlevsky, and the student received the medal and the recommendation to publish his book.

In 1913 Olesnytsky published two versions of the song about the murder of the Orthodox priest by the Tatar. The work of this young scholar had an important scientific and cultural meaning and was unfairly forgotten.

ДАНИЛО ЩЕРБАКІВСЬКИЙ ПРО ПЕРШУ ПІВДЕННОРОСІЙСЬКУ КУСТАРНУ ВИСТАВКУ: СТРАТЕГІЯ ДІЙ

Ірина ХОДАК

2006 року минуло століття з часу проведення в Києві Першої південноросійської кустарної виставки [1]. Ця акція, що тривала в Київському художньо-промисловому й науковому музеї імені імператора Миколи Олександровича (далі – КХПНМ) з 19 лютого до 1 травня 1906 року, мала вирішальне значення для створення в українській столиці унікальної колекції творів народного мистецтва [2], розвитку художніх промислів та використання традицій народного мистецтва в сучасному художньому процесі.



Данило Щербаківський. Кінець 1900-х рр.

Ідея проведення виставки народилася на початку 1905 року, а реальних обрисів набула в квітні місяці, коли М. Біляшівський озвучив її на засіданні правління Київського товариства старожитностей і мистецтв [3]. Правління не лише схвально поставилося до ініціативи директора КХПНМ, а й створило спеціальну комісію для організації виставки. Головою комісії обрали В. Ханенко, після її відмови – княгиню Н. Яшвіль, заступником голови – О. Косач, секретарем – М. Біляшівського, до складу запросили К. і В. Бутовичів, Н. Давидову, С. Лукомську, О. Суковкіну, С. Філіпсон, В. Ханенко та інших.

Організаційній комісії відразу довелося вирішувати кілька важливих питань. Найперше, необхідно було визначитися з характером виставки. Адже в українських губерніях кустарні промисли були розвинені вкрай слабко, що не давало можливості зібрати значну кількість виробів, особливо тих, які мали ознаки художньої творчості. Тому члени комісії вирішили, що основою виставки стануть твори народного мистецтва, які у подальшому правитимуть за зразки для кустарів. З іншого боку, нагальним виявилося фінансове питання, оскільки підготовча робота, передусім закупівля експонатів, потребувала значних видатків. Зрештою, основу фінансового фонду заклали самі члени комісії, серед яких було чимало представників заможного панства[4], згодом до них долучилися й інші приватні жертводавці та Київський губернський комітет у справах земського господарства [5].

М. Біляшівський розробив програму виставки, яку розіслали кільком тисячам осіб та установ, що дозволило залучити до підготовки широкі кола громадянства. Крім того, інформація про виставку, її завдання та характер з'явилася в пресі [6]. З метою інтенсивного збирання експонатів було організовано спеціальні експедиції, які проводили члени комісії та інші зацікавлені особи. Наприклад, Г. Александрович та І. Зборовський здійснювали поїздки в межах Подільської губернії, В. Щербаківський і В. Бутович – Київської, М. Біляшівський – Київської, Волинської, Полтавської та Катеринославської губерній [7].

До збирання експонатів М. Біляшівський залучив і молодого історика Д. Щербаківського, який співпрацював із музеєм з 1904 року [8]. Впродовж 1905 – початку 1906 року він про-



Данило Щербаківський серед членів Етнографічної комісії ВУАН. Сидять (зліва направо): В.Камінський, В.Ляскоронський, А.Лобода, К.Квітка, П.Демуцький; стоять (зліва направо): А.Онищук, П.Попов, Д.Ревуцький, П.Рулін, О.Курило, Д.Щербаківський, Л.Шульгина, В.Петров. 1926 р.

вів низку експедицій по Київській, Полтавській та Чернігівській губерніях. У науковому архіві Національного художнього музею України донині зберігаються розписки дослідника, що засвідчують отримання ним певних сум за придбані для кустарної виставки речі [9]. Переважно вони фіксують лише отримані суми, іноді містять перелік творів, місце їхнього походження чи ім'я особи, що надала кошти на закупівлю експонатів [10]. Тут також можна знайти інформацію про репертуар придбаних речей. Так, приміром, з Красного Колядина Конотопського повіту Д. Щербаківський привіз 2 скатертини, простирадло, полотняне плаття, 2 рушники, завісу та 4 кахлі, за що 28 березня 1906 року отримав 19 рублів 70 копійок [11]. Інтенсивність збиральницької діяльності дослідника засвідчує список речей, які він передав до КХПНМ в 1905 році. Список містить 386 позицій, серед яких вагоме місце посідають пам'ятки народного мистецтва, зокрема тут згадуються 48 килимів (цілих та фрагментів), 55 рушників, 86 простих вишивок, більше сотні мисок, 2 запаски, 2 вибійки та ін. [12] Виявлені розписки Д. Щербаківського, списки привезених ним до музею речей мають важливе значення для з'ясування участі дослідника в процесі підготовки кустарної виставки, позаяк інвентарна книга етнографічного відділу КХПНМ не дає жодної інформації з цього питання [13].

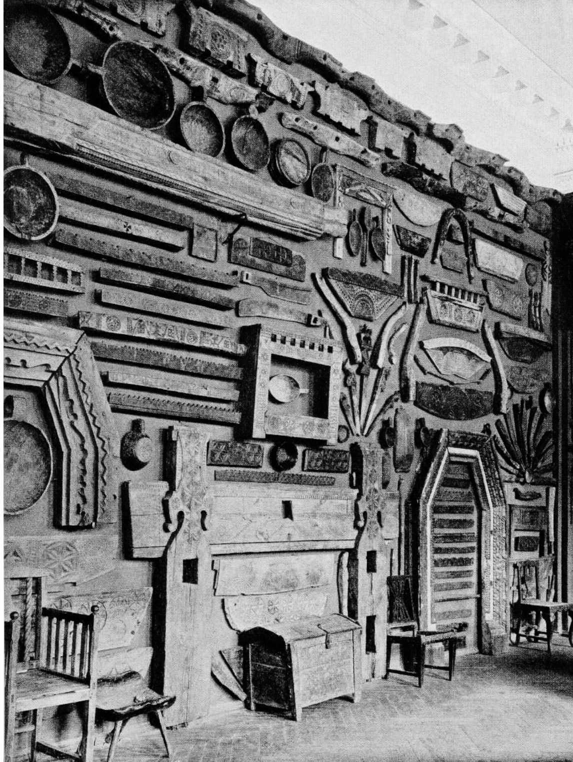
Д. Щербаківський разом з братом Вадимом не лише збирали експонати, але й допомогали М. Біляшівському в безпосередньому облаштуванні виставки. Значно пізніше В. Щербаківський згадував: "Головним творцем виставки був Біляшівський, а беззавітно відданими помічниками брат та я. Ми на своїх нарадах дуже боялися, що у нас не стане матеріалу, щоб наповнити дві зали верхнього поверху. Це тому, що збираючи матеріал попередні три роки, ми складали його до скринь, складів та підвалів, і самі не знали скільки мали. Але коли ми почали розставляти на полиці й розвішува-



Експозиція Першої південноросійської кустарної виставки. 1906 р.

ти на стінах речі, то нам не тільки стало мало двох зал, але був зайнятий весь верхній поверх музею, де було аж п'ять зал, вестибюль та переходи зі сходами. Розвісивши на стінах, ми самі побачили у всій силі красу нашого мистецтва. Ми (троє) перестали вже боятися за успіх виставки, а відвідування публіки перевершило навіть найбільш оптимістичні припущення в декілька разів" [14]. Активну участь братів Щербаківських у підготовці виставки засвідчила й О. Косач, яка назвала їх першими серед "ревних помічників" директора КХПНМ [15].

Експозиція виставки чітко поділялася на дві частини: кустарну та етнографічну (народного мистецтва). Кустарний розділ розмістився у вестибюлі, одній залі першого та одній залі другого поверху музею [16]. У вестибюлі експонувалися вишивки майстринь з подільського села Клембівка, в наступній залі – вишивки з с. Сунки Черкаського повіту, виконані під керівництвом Н. Яшвіль та С. Філіпсон, з с. Вербівки Чигиринського повіту (керівник – Н. Давидова), з м. Зозова Липовецького повіту (керівник – Ю. Гудим-Левкович), ткані вироби майстерні В. Ханенко в с. Оленівка Васильківського повіту, а також плетені вироби з Вінницького повіту та гончарна продукція майстрів Київщини (с. Дибинці, Гнилець, Сунки) і Полтавщини (Опішня). Залу другого поверху відвели для виробів, наданих кустарним відділом Полтавського губернського земства. Решту експозиційних площ зайняли пам'ятки народного мистецтва, переважно з XVII–XVIII ст. З-поміж шести тисяч творів чільне місце належало вишивкам та кераміці, значно скромніше були представлені вироби з дерева й металу, килими, писанки та ін. Їх доповнювала створена за ескізами О. Екстер "комната малорусского богатого дома XVIII в.", а також світлини та малюнки українських орнаментів, вбрання, писанок тощо. Попри незвичну насиченість і різноманітність експозиції, вона справляла гарне враження, оскільки увесь матеріал переважно систематизували за регіональним принципом (по губерніях), а в межах кожного регіону – за видами мистецтва. Так, сходи прикрашали килими з



Дерев'яне різьблення в експозиції етнографічного відділу Київського художньо-промислового й наукового музею. 1913 р.

Київщини та Полтавщини, одна із зал була відведена народному мистецтву Київщини, інша — Полтавщини, ще одна — Волині й Поділля, а також Гуцульщини. На думку сучасників, саме ясна й логічна побудова експозиції дозволила відвідувачам "*составить некоторое общее представление о характере народного искусства той или иной местности, а равно и уловить тонкие различия в колорите и рисунке орнамента той или иной местности*" [17].

Виставка викликала величезний інтерес і серед загалу, й серед фахівців, позаяк імпрез подібного рівня Київ до того ще не бачив [18]. З цього приводу М. Павловський слушно відзначав: "*Багато річей високої художницької вартости роскидано в руках приватних властителів всього обширу України, але ці поодинокі зразки сами з себе не роблять на чоловіка якогось певного враження, часто навіть не помітні для нас; коли-ж зібрати їх до купи в цілу коллекцію, то найзвичайніші речі вражають нас ріжноманітністю своїх форм, багатством народньої фантазії і делікатністю смаку*" [19]. Виставку відвідало майже дванадцять тисяч чоловік. Практично всі вироби, запропоновані до продажу, було розкуплено. О. Косач засвідчила, що вже в день відкриття відвідувачі купили всі київські вишивки, виконані в техніці "вирізування", що експонувалися в залі першого поверху, мало того — майстрині отримали нові замовлення, які також з успіхом реалізовувалися в Києві [20].

Про Першу південноросійську кустарну виставку активно писали в пресі. Практично всі автори схвально поставилися до її ідеї (сприяти розвитку художніх промислів) [21], а також висловили непідробне захоплення давніми народними виробами. Єдине, що викликало в них заперечення, — це назва акції, бо вони вважали, що "*більше всього підійшло б до сеі вистави назвисько української етнографичноі*" [22]. Та, власне, організатори самі чудово розуміли невідповідність назви характеру виставки, однак саме лише цією назвою було дозволено провести захід "начальником краю".

Про те, що імпрезі більше б пасувала назва виставки народного мистецтва ("умілості"), писав і Д. Щербаківський. В архіві дослідника зберігся невеличкий за обсягом рукопис "Первая Южно-Русская выставка в Киеве", який, виходячи з його змісту, можна датувати 1906 роком [23]. Він становить інтерес і з точки зору оцінки виставки одним із її безпосередніх організаторів, і для з'ясування поглядів Д. Щербаківського на народне мистецтво та його значення для сучасності. Тут молодий дослідник слушно відзначив доволі пізнє зацікавлення українським народним мистецтвом порівняно з іншими видами народної творчості. Крім того, він висловив міркування про різні види виробів, їхні регіональні особливості, орнаментику, характер впливів. Прикметно, що вже в цьому ранньому матеріалі дослідник задекларував підхід, властивий усім його наступним дослідженням, — розглядати пам'ятки вітчизняного мистецтва не осібно, а в контексті світової культури, відстежуючи як західні, так і східні пов'язання. Пропонуємо цей матеріал у авторській редакції [24]:

"*В останні часи на Україні Россійській швидче і глібше йде національний розвій, і разом з ним росте і інтерес до народньої, давно занедбаної штуки, до її студіювання і розвитку.*

Українським народнім життєм взагалі інтересувались давно: інтерисувались чудо-

вою піснею України, її думами, казками, приказками; досить матерьялу зібрано, надруковано, цілі сотні великих і малих робітників працювали над ним, обробляли його, — тільки про умілість народню до самих останніх часів якось забували. Напише про неї хто небудь в десять літ раз, чи видасть альбом вишивок українських, щоб знов надовго замовкнути.

Але тепер, кажу, українською штукою зацікавились. Про це свідчить український етнографичний відділ на Харьківськім археологичнім з'їзді, наукове змагання про стиль український, будованнє в Полтаві земського дому в українському стилі, видання дд. Скаржинської, Литвинової, виданнє першого тому "Древностей України", заснуваннє скількох шкіл ткацьких Полтавським земством, і[,] нарешті[,] "первая южно-русская кустарная виставка", що відбулася в Київі весною цього року. Ця остання тим найбільше для нас цікава, що, хоч і носила вона официіяльне назвище "кустарной", але на першому плані вона постановила інтереси штуки. Во всіх шости, чи семи залях, де вона була росташована, серед многих тисяч виставленних річей, не було ні жадної не орнаментованої, чи такої, яка хоч хвормою своєю не свідчила б про артизм народній. Це справді була, як писала Олена Пчілка — "перша вистава народньої української умілости".

Трудно сказати, що на ній було цікавіще, де орнамент кращій, в чім артистична творчість народня проявила більше сили, яскравости і ріжноманітности.

Ось, наприклад[,] килими, що вкрили стіни всіх заль вистави. В них надзвичайна ріжноманітність орнаменту, кольорів, тонів. Тут і подільські килими, в яких під впливом східним розвивався геометричний орнамент, підчас дуже гарний[,] стільний, особливе там, де геометрично оброблено рослинний орнамент. Тут і київські килими й полтавські, самі роскішні, в яких ціла гама от простеньких килимочків з квіткою, кілька разів повторенною в ріжних кольорах[,] і до великих "коврів" з широкою, сміливою стилізацією, що зросла на підставі західноєвропейських гобеленів.

Що до вишивання, нещисленні зразки якого були на виставі, то найбільше смаку видно в старосвітському шитті шовком, сріблом і золотом і в сучасних полтавських мережках, мережаних білим по білому: в цих останніх иноді де-не-де додано трошки червоного або синього, але гарячих тонів, які вживають волинці і гуцули[,] — зовсім нема. Делікатність смаку в них надзвичайна, також як і в старосвітському вишиванню шовком, але в останніх дуже помітно західний вплив.

Здається, що найвільніщими од усяких впливів і найсамобутніщими є в нас гончарські вироби, яких на виставі найбільше було з Київської і Полтавської губерній. Полиці в скількох залях вистави були завалені посудом, ріжними горшками, мисками, "куманцями", барильцями, "баранцями", "левами" як старосвітськими[,] так і новітніми, з чудовим рослинним орнаментом. Було тут скілька зразків деревьяних мисок, дуже орігінальної форми, розмальованих фарбою.

Про писанки нема чого й казать: виставлено було їх до 3000, гарніх, чудовіх, без краю ріжноманітніх, що вже самі з себе дали б безліч матерьялу для сучасного художника.

Було виставлено трохи й гуцульщини і, як і сподівались, найцікавіщим з неї було паціркування. В відділі різьби по дереву це паціркування було тею омегою, для якої мережані чумацькі вози та ярма, теж цікаві й гарні, були мало не альфою.

В крайній залі полтавське земство показувало, як цею скарбницею творчости народньої можна скористуватись: воно виставило вироблені по власних ткацьких і гончарських школах та майстернях: килими, скатірки, рушники, гардіни, обстави цілих сальонів, посуду, і просту, і дорогі вази — все зроблено на підставі народнього орнаменту, — і все це гарне, стильне, що зараз роскуповувала публіка.

Це була перша вистава, що широко знайомила публіку не тільки з домашніми виробами України, але й зовсім мало відомою умілостю і надзвичайним багатством творчости українського люду. З цієї вистави добре видно, що ця артистична творчість вже вилилась в певні, ясні[,] закінчені форми; кожен відділ домашнього промислу України: посуд, вишивання, плахти, кили-

ми, вироби з дерева і т.и., окрім загального[,] мають і свій особистий орнамент, чи свою окрему стилізацію орнаменту, яка в інших речах не вживається. Це не тільки вистава української народньої умілости, але й її ілюстрована історія, хоч і не повна, принаймні історія тіх культурних і артистичних впливів, що приняла в себе Україна за останні століття.

Мало не весь матерьял, що був на виставі, поступив у власність Київського Музею Древностей і Іскусств, і послужить основою для спеціально українського етнографичного відділу Музею.

Наприкінці мусимо додати, що багатство зібраного на виставі матерьялу вже відиграло й ще[,] безперечно[,] гратиме значну ролю в справі розвитку домашніх виробів на Україні, наукового студіювання народньої умілости[,] а також піднесення щиро-національного художницького смаку і розроблення того українського стилю, який являіця сучасною "злобой дня".

Як бачимо, ще 1906 року Д. Щербаківський дійшов висновку, що виставки/збірки народного мистецтва мають важливе значення для: 1) розвитку художніх промислів, 2) наукових досліджень, 3) формування "українського стилю" в сучасному мистецтві. Це було не стільки констатацією очевидного стану речей, скільки програмою дій на все подальше життя. Адже дослідник не належав до людей, про яких у народі кажуть, що вони як придорожні стовпи: іншим дорогу вказують, а самі нею не ходять. Навпаки, він уперто й послідовно реалізовував накреслені завдання протягом усього життя.

1906 року Д. Щербаківський став одним із засновників Київського кустарного товариства, яке поставило за мету сприяти розвитку художніх промислів у Київській, Волинській, Подільській, Чернігівській, Полтавській губерніях та сусідніх з ними місцевостях, де мешкали українці (малорусское племя"). Члени товариства вивчали умови виробництва в різних реґіонах, сприяли заснуванню й налагодженню роботи майстерень, забезпечували майстрів сировиною, видавали завдаток на розвиток справи, а також займалися збутом продукції [25]. Результати діяльності кустарного товариства стали очевидними на Другій південноросійській кустарній виставці, що відбулася в КХПНМ 1909 року. Тут уже превалювали не пам'ятки минулого, а саме сучасні вироби, "*сосредоточение которых на данной выставке в массе должно служить показателем движения развития кустарных промыслов за последние три года как в количественном, так и в качественном отношении*" [26] Д. Щербаківський разом з М. Біляшівським брали діяльну участь у виробленні стратегії діяльності Київського кустарного товариства та безпосередній організації в КХПНМ виставок 1909 й 1911 рр. Авторитет дослідника спонукав організаторів Всеросійської виставки 1913 року в Києві запросити його до облаштування кустарного відділу імпрези, а також до складу експертної комісії цього відділу [27]. Прикметно, що члени експертної комісії, до складу якої також входили Є. Кузьмін (голова), В. Кричевський та інші, відмовилися не тільки нагороджувати, але й розглядати фабричні вироби, а також уважно стежили, наскільки майстри та майстерні дотримуються місцевих традицій. Так, наприклад, члени комісії висловилися за те, щоб залишити без нагород Миргородську художньо-промислову школу ім. М. Гоголя, експонати якої, на їхнє переконання, наслідували фабричні зразки й повністю ігнорували традиції місцевого гончарства [28].

Одразу після виставки 1906 року Д. Щербаківський здійснив експедиції по Київщині та Полтавщині. Лише в квітні-серпні 1906 року він надбав для КХПНМ 144 предмети, серед них — 16 килимів, 7 вибійок, 8 рушників, 15 кахлів, 21 миску та ін. [29] Однак невдовзі (в серпні 1906 року) дослідникові довелося залишити Київ і обійняти посаду викладача жіночої та чоловічої гімназій у місті Умані. Тут він не полишав справи збирання й дослідження пам'яток народного мистецтва. Д. Щербаківському вдалося організувати гурток гімназистів, які під керівництвом енергійного наставника здійснювали експедиції до навколишніх сіл, збирали вироби народного мистецтва, — що поповнювали колекції КХПНМ та музею Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові, — а також замальовували деталі будівель, народні розписи, писанки, кожухи, сани, записували народні повір'я, пісні тощо [30]. Навіть після від'їзду дослідника з Умані багато

його учнів залишилися кореспондентами КХПНМ, а згодом деякі з них (П. Курінний, О. Алешо) стали знаними науковцями.

Після того, як 1910 року Д. Щербаківський очолив етнографічний та історичний відділи КХПНМ, експедиції музею значно розширили свою географію й набули системного характеру. Окрім звичних Київщини та Полтавщини, маршрути музейних працівників і уповноважених осіб пролягли до Чернігівської, Бессарабської, Волинської, Подільської, Харківської, Мінської, Воронізької, Катеринославської, Херсонської губерній. Щодо експедицій самого Д. Щербаківського, то вони значно різнилися від поїздок його колег, позаяк він не користувався послугами місцевих кореспондентів, а власноруч збирав твори, мандруючи від села до села, від обійстя до обійстя. Таким чином, дослідник здобував можливість придбати твори з ґрунтовним родоводом, дослідити їхнє життєве оточення [31], а також зібрати відомості про місцеві назви виробів, мотивів, технік тощо [32]. Навіть у роки Першої світової війни, коли Д. Щербаківський перебував у війську як гарматний офіцер, він продовжував збирати для КХПНМ твори народного мистецтва на теренах Галичини та Буковини. Деякі придбання дослідника, приміром пістинський посуд, викликали непідробне захоплення І. Свенцицького, директора Національного музею у Львові, що в той час перебував у Києві [33].

Експедиційні набутки, щоденникові записи, нотатки засвідчують, що в полі зору Щербаківського-збирача перебував практично увесь спектр творів народного мистецтва. Доволі широким щодо видової складової були і зацікавлення Щербаківського як дослідника. Відомо, що в довоєнні часи він опрацьовував матеріали з гутного скла, народної картини, дерев'яного будівництва, пізніше готував розвідки, присвячені писанкам, кахлям, килимам. Предметом особливого зацікавлення дослідника була орнаментика, її символіка та семантика, залежність від матеріалу, техніки та технології виробництва [34]. На жаль, складні обставини часу — світова та громадянська війни, голод, економічна розруха — не дозволили завершити й опублікувати більшість із запланованих праць. Так, приміром, до одного з томів колективної праці "Украинский народ в его прошлом и настоящем" мала увійти розвідка Д. Щербаківського про українське мистецтво, а цього не сталося [35]. До збірника пам'яті Ф. Вовка, який 1919 року підготувала до видання природнича секція Українського наукового товариства, дослідник подав одразу (також не надруковані) дві статті — "Жанр на українських кафльових печах" та "Сторінка українських народніх вірувань про холеру" [36]. Не було реалізовано й видавничі плани товариства "Друкарь", серед яких — монографія вченого "Українська народна картинка" [37].

Від початку 1920-х рр. Д. Щербаківський активно вишукував можливість видання альбомів з кращими зразками українського народного мистецтва з музейних колекцій. Ще в червні голодного 1921 року було розроблено угоду між Д. Щербаківським, В. Кричевським, М. Бойчуком та київською філією Всевидату, відповідно до якої автори зобов'язувалися протягом місяця укласти альбом "Українське народне мистецтво", що мав містити 50 таблиць кольорових малюнків [38]. Хоча альбом не побачив світу, Д. Щербаківський не полишав свого задуму. Восени 1923 року від імені секції мистецтв ВУАН він ініціював перед науковим комітетом Наркомату освіти видання серії альбомів "Українське народне мистецтво" [39]. Планувалося, що кожен з 12 випусків, присвячений архітектурі, різьбленню, металу, кераміці, склу, килимам, тканині, вишивці, живопису, вбранню, іграшкам, писанкам, міститиме 50 таблиць з ілюстраціями та оглядову статтю обсягом в друкований аркуш [40]. Архівні матеріали засвідчують, що в цей час студенти Української державної академії мистецтв (В. Седляр, О. Павленко, С. Колос, В. Кричевський, М. Юнак, І. Кисіль та ін.) почали виконувати малюнки для альбомів. Обґрунтовуючи нагальну потребу в подібному виданні, Д. Щербаківський зазначав: "*Последние годы, как художественные школы, так и художественные и кустарные организации Украины обратились к народному искусству, как источнику для создания нового искусства, которое отвечало бы нуждам пролетарских и селянских масс Украины. Изданий по народному искусству крайне мало и в продаже их в настоящее время нет. Вышедшие раньше частью устарели, частью бедны материалами. А между тем Украинские музеи за последнее время собрали в этой об-*

ласти выдающийся художественный материал, до сих пор не использованный" [41]. Незважаючи на підтримку ВУАН, схвалення президії наукового комітету Наркомату освіти та особисту зацікавленість його голови, колегія Наркомату освіти відклала реалізацію проекту на невизначений термін через тривіальну причину — "крайняя ограниченность имеющихся средств" [42].

Таким чином, з проблематики народного мистецтва Д. Щербаківському вдалося опублікувати лічені праці, присвячені народним картинам [43], дерев'яному сакральному будівництву [44] та килимам [45]. До них також варто долучити статтю про відділ народного мистецтва (колишній етнографічний) Всеукраїнського історичного музею ім. Т. Шевченка, де короткий огляд кожної групи пам'яток доповнено екскурсом в історію створення підрозділу[46]. Єдиним окремим виданням у доробку дослідника є другий випуск альбому "Українське мистецтво", в якому вміщено матеріали з дерев'яного будівництва, меморіальної пластики та ін., зібрані переважно під час перебування у війську [47]. Попри нечисленність розвідок Д. Щербаківського з питань народного мистецтва, їхнє значення важко переоцінити з огляду й на цінний фактологічний матеріал, і на суттєві висновки щодо генези, типології, іконографії окремих видів, і на запропоновану методику дослідження.

Упродовж життя Д. Щербаківський ніколи не забував про третю складову, тобто про значення народної творчості для становлення "українського стилю", для розвою сучасного вітчизняного мистецтва. Особливої актуальності це питання набуло після створення в Україні вищої художньої школи — Української державної академії мистецтв та Київського архітектурного інституту. У червні 1918 року на Першому з'їзді діячів українського пластичного мистецтва Д. Щербаківський виступив з промовою, в якій змалював художню ситуацію останніх десятиліть, коли "*художники натхненні творять, малюють і виставляють свої твори; публіка ходить по виставочних залях, дивиться і не відчуває цих творів, ходить (сумна), недоумінна[,] незадоволена, а почасти й роздратована. Одні бояться висловити своє незадоволення, щоб не сказали[,] що вони одстали од часу, другі одверто висловлюють своє незадоволення[,] меж публікою і художниками якась прирва, одні других не розуміють*" [48]. На думку дослідника, провалля між глядачем та творцем все більше поглиблюється, оскільки "*публіка, яка не одержала ніякого мистецького виховання, ще досі застигла на добі передвижників*", а відірвані від рідного ґрунту художники "*старанно студіюють і копіюють останнє слово європейського мистецтва і ніяк не можуть найти міцних підвалин для справжнє великого мистецтва*" [49].

Разом із деякими своїми колегами, передусім В. Кричевським, Д. Щербаківський запропонував шукати вихід із ситуації, що склалася, в народному мистецтві. Та було б великою помилкою думати, що дослідник належав до прихильників сліпого наслідування чи копіювання здобутків народних майстрів. Його ставлення до цього питання найкраще засвідчує багаторічна праця в мистецьких вузах Києва, де він переважно викладав курс українського народного мистецтва. Так, наприклад, опрацьовуючи зі студентами Київського архітектурного інституту низку тем із традиційного будівництва, Д.Щербаківський передусім прагнув дати своїм вихованцям знання та розуміння планувальної структури різних типів будівель, ритмічного співвідношення їхніх об'ємів та мас, особливостей окремих елементів, зрештою, гармонійного поєднання функціональних та естетичних засад. Саме це глибинне розуміння засадничих моментів національного зодчества мало стати підґрунтям інноваційних проектів майбутніх архітекторів.

Варто відзначити, що офіційне ставлення до народного мистецтва у 1920-х рр. зазнавало суттєвих змін. За радянської дійсності творчість "відсталих селянських мас" вже не могла розглядатися як фундамент "нового пролетарського мистецтва". Тож дослідникові довелося продемонструвати справжню винахідливість, аби на нараді з питань мистецтва в 1924 році у доповіді "Народне мистецтво в художній школі" знайти аргументи, які б уможливили введення курсу народного мистецтва до програм художніх шкіл усіх рівнів [50].

Д. Щербаківський завжди розглядав народне мистецтво як невід'ємну складову національної художньої культури. 1918 року в рецензії на перший короткий виклад історії ук-

раїнського мистецтва М. Голубця одним із суттєвих недоліків праці він назвав відмову автора розглядати народне мистецтво поряд із професійним [51]. 1925 року Наркомос звернувся до Д. Щербаківського з пропозицією підготувати перший підручник для художніх шкіл (технікумів) з історії українського мистецтва. Разом з Ф. Ернстом він розробив розгорнутий план видання, куди ввів окремий розділ, присвячений народному мистецтву [52]. Історія українського мистецтва (начерк історії) за авторством Д. Щербаківського та Ф. Ернста у світ так і не вийшла, як не вийшли протягом 1920-х – 1930-х рр. інші узагальнювальні праці з цієї проблематики. Чи не тому, що народне мистецтво – не така вже й "відпрацьована вартість", як здається деяким нашим сучасникам?

[1] В офіційних документах вона також називалася – "Виставка прикладного искусства и кустарных изделий".

[2] Якщо 1902 року до етнографічного відділу Київського музею старожитностей і мистецтв (з 1904 – КХПНМ) надійшло 79 експонатів, 1903 року – 405, 1904 року – лише 12, то 1905 року надходження становили 3471 експонат (див.: Національний художній музей України, науковий архів (далі – НХМУ, НА), опис 1 (1885–1917 рр.), од. зб. 1/85).

[3] Отчет Выставки Прикладного Искусства и Кустарных Изделий. 19 февраля–1 мая 1906 г. – К., 1907. – С. 3.

[4] Головними жертводавцями акції були члени родини Терещенків та подружжя Ханенків (див.: Отчет Выставки Прикладного Искусства и Кустарных Изделий. 19 февраля–1 мая 1906 г. – К., 1907. – С. 11).

[5] Там само. – С. 5.

[6] Кустарныя выставки // Киевский отклик. – 1905. – 22 июля; Киевская газета. – 1905. – 22 июля. – № 200.

[7] Отчет Выставки Прикладного Искусства и Кустарных Изделий. 19 февраля–1 мая 1906 г. – К., 1907. – С. 5.

[8] *Щербаківський Д.* М. Т. Біляшівський і українське мистецтво // Записки історично-філологічного відділу УАН. – К., 1926. – Кн. IX. – С. 40.

[9] НХМУ, НА. – Опис 1 (1885–1917 рр.), од. зб. 8, од. зб. 11.

[10] Розписки датуються січнем 1905 – липнем 1906 року, тобто певні суми за придбані для виставки речі виплачувалися вже після закриття експозиції, позаяк комісія з організації Виставки прикладного мистецтва й кустарних виробів завершила роботу в жовтні 1906 року (див.: Отчет Выставки Прикладного Искусства и Кустарных Изделий. 19 февраля–1 мая 1906 г. – К., 1907. – С. 4).

[11] НХМУ, НА. – Опис 1 (1885–1917 рр.), од. зб. 11, арк. 150.

[12] НХМУ, НА. – Опис 1 (1885–1917 рр.), од. зб. 11, арк. 128. Звертаємо увагу на те, що 1905 року Д. Щербаківський відбував військову службу, певний час навіть перебував за межами України (на Кавказі), тому на експедиції мав обмаль часу.

[13] Про участь Д. Щербаківського в збиранні творів для кустарної виставки було відомо передусім з літературних джерел, протягом 1905–1906 рр. його ім'я не згадано жодного разу в інвентарній книзі етнографічного відділу КХПНМ. Очевидно, речі, привезені Д. Щербаківським, є серед тих, джерело надходження яких не зазначено, та тих, що надійшли від комісії з організації виставки (серед останніх, зокрема, – речі, привезені дослідником з Красного Колядина).

[14] *Щербаківський В.* Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці. – К., 1995. – С. 144.

[15] *Олена Пчілка (Косач).* Народное украинское искусство (По поводу первой киевской кустарной выставки) // Свободная мысль. – 1906. – 27 марта. – № 23.

[16] Про структуру виставки детальніше див.: Отчет Выставки Прикладного Искусства и Кустарных Изделий. 19 февраля–1 мая 1906 г. – К., 1907. – С. 6–9; Краткий обзор Первой Южно-русской Кустарной Выставки. – [К., 1906]. – С. 1–4.

[17] *Антон Ш.* На первой южно-русской кустарной выставке // Киевская жизнь. – 1906. – 2 марта. – № 25.

[18] Про день відкриття (21 лютого) О. Косач писала: "Весь Киев" явился посмотреть на выставку. И вся эта разнообразная толпа сидела, ходила по залам выставки, высказывая свое восхищение ею." (див.: *Олена Пчілка (Косач).* Народное украинское искусство (По поводу первой киевской кустарной выставки) // Свободная мысль. – 1906. – 27 марта. – № 23).

[19] *М. П[авловський].* Київська етнографічно-кустарна вистава // Громадська думка. – 1906. – 15 лютого. – № 34.

[20] *Олена Пчілка (Косач).* Народное украинское искусство (По поводу первой киевской кустарной выставки) // Свободная мысль. – 1906. – 28 марта. – № 24.

[21] Деякі сучасники висловили скепсис щодо доцільності цього кроку (див.: *Антон Ш.* На первой южно-русской кустарной выставке // Киевская жизнь. – 1906. – 2 марта. – № 25).

[22] *М. П[авловський]* Перша етнографічно-кустарна вистава в Києві // Громадська думка. – 1906. – 25 лютого. – № 44. Також див.: *Антон Ш.* На первой южно-русской кустарной выставке // Киевская жизнь. – 1906. – 2 марта. – № 25.

[23] В описі фонду його помилково датовано 1924 роком, хоча в тексті згадується "первая южно-русская кустарная виставка", що відбулася в Києві весною цього року".

[24] Інститут археології НАН України, науковий архів (далі – ІА НАНУ, НА). – Ф. 9, од. зб. 65, арк. 1–2 зв. У публікації матеріалу в основному збережено авторський правопис, в окремих випадках уніфіковано написання слів (що, шо – що; Украïна, украïнський – український та ін.) й зроблено інші незначні правки.

[25] Про діяльність Київського кустарного товариства див.: *Біляшівський Б., Лащук Ю.* Київське кустарне товариство // Народна творчість та етнографія. – 1987. – № 4. – С. 39–44.

[26] Краткий обзор Второй Южно-Русской Кустарной Выставки. — [К., 1909]. — С. 1.

[27] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 64, арк. 56, 58, 59.

[28] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 64, арк. 12.

[29] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 11, арк. 127.

[30] Частково ці малюнки використано В. Щербаківським у третьому випуску альбому "Українське мистецтво" (див.: *Щербаківський В*. Українське народне мистецтво: Орнаментація української хати // Богословія. — 1978. — Т. 42. — С. 7—43 і окремо: *Щербаківський В*. Українське народне мистецтво: Орнаментація української хати. — Рим, 1980). Фольклорні записи Д. Щербаківський надсилав до Львова В. Гнатюкові (див.: *Курінний П*. Вінок на могилу Д. М. Щербаківського // Український православний календар на 1951 рік. — New York City, [1950]. — С. 146). Нині зберігаються в архівах В. Гнатюка та Етнографічної комісії Наукового товариства ім. Т. Шевченка (див.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України, Національні наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів (далі — ІМФЕ, ННАФРФ). — Ф. 28, од. зб. 350; ф. 29, од. зб. 384, 436).

[31] Згодом, опікуючись підготовкою молодої генерації мистецтвознавців, Д. Щербаківський наголошував своїм учням: "На річ треба дивитися не механично, а в її життьовому оточенні." (див.: Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Ф. 278, од. зб. 255, арк. 2). Н. Коцюбинська з цього приводу писала: "Ніколи не абстрагуючи мистецьких речей, не вириваючи їх з життя[,] Д. М. [Щербаківський — 01.10.] навпаки, завше показував місце об'єкта свого досліду в житті і тісний зв'язок з ним, малюючи історичне та соціяльно-економичне тло[,] на якому утворилася і жила данна річ, бо лише тоді вона ставала логично зрозумілою як мистецький витвір." (Там само).

[32] Д. Щербаківський завжди приділяв велику увагу лексичним позначенням досліджуваних реалій, що відіграло суттєву роль у залученні його до співпраці з Інститутом української наукової мови в 1920-х рр.

[33] У листі до Д. Щербаківського від 1 липня 1916 року М. Біляшівський зазначав: "Чудесную посуду прислали — дошла отлично, она из Пистыня, возле Коломыи — так сказал Свенцицкий, который смотрит очень завистливым оком на некоторые миски — относится посуда к середине XIX в." (див.: ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 168/Б-227).

[34] Приміром, на Першому Всеукраїнському етнографічному з'їзді, який планувалося провести в червні 1921 року, Д. Щербаківський мав виступити з доповіддю "Основи українського народного орнаменту" (див.: ІМФЕ, ННАФРФ. — Ф. 1 (додатковий), од. зб. 89, арк. 52).

[35] *Лотоцький О*. Сторінки минулого. — Варшава, 1934. — Ч. 3. — С. 159.

[36] Вісти Природничої секції Українського наукового товариства. — 1918—1919. — Т. 1. — Ч. 2 (листопад—грудень—січень—лютий). — С. 62 та зворот обкладинки; Книгарь. — 1919. — Вересень-жовтень. — Кол. 1787. Остання з цих розвідок згодом була опублікована Д. Щербаківським (див.: *Щербаківський Д*. Сторінка з української демонології (Вірування про холеру) // Науковий збірник історичної секції ВУАН за рік 1924. — К., 1924. — Т. 19. — С. 204—216).

[37] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 61, арк. 13 (у справі кілька нумерацій аркушів).

[38] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 61, арк. 31.

[39] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 61, арк. 4. Серія альбомів мала видаватися за редакцією В. Кричевського (див.: *Новицький О*. Здобутки українського мистецтвознавства за десятиріччя після жовтневої революції // Записки Всеукраїнського Археологічного Комітету. — К., 1930. — Т. 1. — С. 228).

[40] ІА НАНУ, НА. — Ф. 9, од. зб. 61, арк. 4, 8.

[41] Там само. — Арк. 4.

[42] Там само. — Арк. 40.

[43] *Д. Щ[ербаківський]* Козак Мамай (народня картинка) // Сяйво. — 1913. — № 10—12. — С. 251—258.

[44] *Д. Щ[ербаківський]* Де-які дрібниці українського церковного будівництва // Сяйво. — 1913. — № 7—9. — С. 204—205, *Щербаківський Д*. Українські деревяні церкви. Короткий огляд розробки питання // Збірник секції мистецтв [УНТ]. — К., 1921. — Зб. 1. — С. 80—102.

[45] Виставка українських килимів. — К., 1924; *Щербаківський Д*. Український килим: Попередні студії // Український музей. — К., 1927. — Зб. 1. — С. 127—158.

[46] *Щербаківський Д*. Відділ народнього мистецтва у Всеукраїнському Історичному Музеї імени Т. Г. Шевченка у Києві // Записки Етнографічного товариства. — 1925. — Кн. 1. — С. 54—59.

[47] *Щербаківський Д*. Українське мистецтво. II. Буковинські і галицькі деревляні церкви, надгробні і придорожні хрести, фігури і каплиці. — Київ; Прага, 1926. Про історію цього видання див.: *Ходак І*. Три випуски альбому "Українське мистецтво": візія братів Щербаківських // VI Міжнародний конгрес україністів. Донецьк, 28.06—1.07.2005 р.: Доповіді та повідомлення. — Донецьк; К., 2005. — Кн. 2: Музикознавство. Образотворче мистецтво. Театрознавство. Кінознавство. — С. 312—321.

[48] ІА НАНУ, НА, ф. 9, од. зб. 222, арк. 16.

[49] Там само, арк. 17.

[50] ІА НАНУ, НА, ф. 9, од. зб. 184.

[51] Наше минуле. — 1918. — № 2. — С. 227.

[52] ІА НАНУ, НА, ф. 9, од. зб. 61, арк. 17.

In 2006 was the 100th anniversary since the First South-Russian Handicraft Exhibition, which was organized in Kyiv in Art-Industrial Museum named after emperor Mykola the Second on the initiative of M. Bilyashivsky, had taken place. This exhibition played a great role in the creation of the unique collection of the folk art in Ukrainian capital. This article gives a description of the event itself and the reaction it had among press and cultural elite, and positive influence for future development of the handicraft and its popularization.

ЛИСТИ А. ДИМІНСЬКОГО ДО О. КІСТЯКІВСЬКОГО

Оксана ШАЛАК

Андрій Димінський — один із подвижників українського народознавства, чиє ім'я свого часу неправомірно забуте, усе своє життя присвятив збиранню фольклору. Його здобутки високо оцінили А. Кримський, А. Лобода, М. Левченко та ін. Російське Географічне Товариство, дійсним членом якого А. Димінський був, нагородило фольклориста медаллю за зібраний матеріал. Факт публікації його записів із Поділля в "Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край" до певної міри засвідчує ставлення П. Чубинського до праці сумлінного збирача. Фольклорні записи А. Димінського переважають своїм обсягом особисті архіви багатьох фольклористів XIX ст.

Народився А. Димінський 1829 р. в с. Борщівці Могилів-Подільського повіту в родині столяра-кріпака. 1843 р. — вступив до повітової духовної школи, яку закінчив у першій половині 1840-х років. 1848 р. дев'ятнадцятирічний юнак склав іспити при Кам'янецькій лікарській управі і здобув право на лікарську практику. Проте фельдшером працював недовго. Обійнявши посаду писаря Пуклянського сільського правління Орининської волості, розпочав польові записи фольклору, збирання статистичних даних. Із Проскурівщини, куди перевели молодого збирача, до РГТ надійшли статистичні нариси, а згодом А. Димінський став дійсним членом РГТ.

Із 1860 до 1863 р. фольклорист мешкав в с. Гаврилівці Кам'янецького повіту, а потім переселився до с. Струга Новоушицького повіту. В цей час написав етнографічні нариси "Побут селян Кам'янецького і Проскурівського повіту"(1863 р.), "Марновірні обряди при побудові хати в Кам'янець-Подільській губернії" (1864 р.), а також нарис "Про привізну і особисту промисловість селян Подільської губернії" (1864 р.). А. Димінській узявся записувати казки, легенди, перекази, загадки, анекдоти, прислів'я, приказки. Через Подільський статистичний комітет та особисто П. Чубинському збирач надіслав 10 конторських книг із записами фольклорної прози, а також книги та окремі папери, де містилось понад 2970 пісень. Від 1876 — року Емського указу — А. Димінський зазнав переслідувань як "опасный украинофил": доноси, обшуки, звільнення з роботи. До цього періоду належить опис одягу селян Поділля, а також збірка прислів'їв. Ці роботи фольклориста вважав втраченими ще М. Левченко в 20-х роках XX ст. У секторі наукового архіву рукописів та фонозаписів ІМФЕ зберігається етнографічно-фольклорний нарис "Опис Чумацького промислу Київської губ. Звенигородського повіту Лисянської волості с. Орли із 1860 по 1892 рр." (Ф1—4/342), написаний, очевидно, 1892 р., коли А. Димінський обіймав посаду волосного писаря у Шполі на Звенигородщині. Повернувшись до Струги А. Димінський вже не зміг працювати, бо осліп.

1905 р. невтомний збирач помер. Поховано його в с. Струга, в урочищі Домашник, де сьогодні могилу доглядають небайдужі земляки. Із загальньго доробку А. Димінського віднайдено близько 3000 пісень різних жанрів, понад 700 зразків фольклорної прози, 9 статистичних та фольклорно-етнографічних нарисів, різні документи. Це лише невелика частина записів. Багато їх згоріло ще під час громадянської війни.

До постаті А. Димінського ставилися здебільшого упереджено: мовляв, працьовитий, але мало освічений волосний писар сумлінно збирав впродовж життя найрізноманітніший фольклорний, етнографічний, статистичний матеріал, часом не усвідомлюючи, для чого, з якою метою. Таке уявлення цілком неправомірне, А. Димінський був одним з кращих представників сільської інтелігенції, що й на сучасників своїх робив "дуже приємне враження своєю українською свідомістю" (Ю. Сіцінський).

Багато зусиль до вивчення спадщини фольклориста доклав М. Левченко, йому ж належать перші спроби життєпису А. Димінського. 1928 р. побачили світ "Казки та оповідання з Поділля в записах 1850—1860 рр.", яким передували статті "Збірка подільських казок 1850—1860 рр. волосного писаря Димінського" (Етнографічний вісник. — 1927. — Кн. 4. — С. 160—172), "Знадоби до життєпису поділь-

ського етнографа А. І. Димінського (бл. 1826–1897)" (З поля фольклористики й етнографії. – К., 1928. – Вип. 2), "Знадоби до життєпису Андрія Івановича Димінського" (Записки історично-філологічного відділу. – К., 1928. – Кн. 16. – С. 255–266).

Історія вивчення фольклористичної діяльності А. Димінського охоплює також покликання на записи із Поділля в працях А. Кримського, рецензію на "Казки та оповідання..." В. Рєзанова, короткі статті інформативного характеру М. Рябого, дослідження певних аспектів проблеми П. Поповим, М. Сиваченком, згадки робіт фольклориста в дослідженнях В. Борисенко, В. Скуратівського...

Сьогодні можемо говорити про А. Димінського як фольклориста, перейнятого прогресивними ідеями, актуальними для фольклористичної науки середини XIX ст. Збирач застосовував свої знання, щоб дати науці те, без чого вона безсила, – науково надійний першоджерельний матеріал. Аналіз рукописів, вивчення послідовності, манери запису та принципів, наступних етапів роботи над текстами, зокрема перед підготовкою до публікації, – дають змогу твердити, що А. Димінський як дійсний член РГТ і фольклорні записи провадив у руслі його засад. Методи збирання фольклору та іншого народознавчого матеріалу, що їх використовував А. Димінський, були властиві для сербської, польської на інших шкіл записування в першій половині XIX ст., але в українській – рідко вживані.

Записи пісень А. Димінського зберігаються в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (ф. 36, од. зб. 132–133). Серед них – "Пісні побутові про кохання", "Побутові родинні", "Побутові", "П'яницькі", "Рекрутські", "Жартівливі", "До танків", "Чумацькі", "Колискові", "Косарські", "Колядки на Різдво", "Щедрівки на Богоявлення", "Гаївки", "Пісні старців із акомпанементом ліри", "Пісні при хрещенні", "Пісні весільні". Своєрідне "вибране" із усіх цих записів – 9 збірок пісень, переписаних (деякі – навіть двічі) рукою А. Димінського (Інститут рукопису НБУ. – Ф. 1, од. зб. 1485–1493). Їх фольклорист готував до видання та надсилав О. Кістяківському, який мав провести впорядкований збірник через цензуру.

Три рукописні збірки: "Пісні про кохання", "Пісні до танцю" і "Пісні родинні", – в секторі наукового архіву рукописів та фонозаписів ІМФЕ (Ф. 4–2/28; ф. 4–2/29; ф. 4–2/30) серед паперів Я. Новицького. В архіві РГТ також зберігаються дві збірки пісень "родинних" та "про кохання" із Проскурівського, Кам'янецького, Могилівського і Новоушицького повітів. Надіслані вони до РГТ 1889 р. після смерті О. Кістяківського, коли А. Димінський зрозумів, що найближчим часом видати зібрані пісні не вдасться. Більшість цих записів – не паспортизовано. Тільки біля окремих пісенних зразків можна прочитати або місце запису, або ім'я та прізвище інформатора.

Науковий підхід до збирання фольклору засвідчує той факт, що А. Димінський вважав за потрібне записувати всі почуті зразки: менш та більш викінчені, уривки пісень та варіанти цілісні, пісні новіші, ще не "відшліфовані" – тобто здійснював повний зріз фольклорного репертуару місцевості. Фольклористові належать спроби систематизації зібраного матеріалу, що є по суті одним зі станів їх наукового осмислення.

Записи фольклорної прози А. Димінського використані в "Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край" П. Чубинського (т. 2, 1878 р.). Можна визначити, що для публікації бралися рукописи. – Ф. 36, од. зб. 709–713 (Інститут рукопису); ф. 8–КІ / 68 (ІМФЕ) та зібрання І. Рудченка N4, БАН Росії. Записи, використані в "Казках та оповіданнях з Поділля" (К., 1928 р.), зберігаються в Інституті рукопису – Ф. 36, од. зб. 121.

У зібранні А. Димінського належною мірою представлені всі види казкового епосу – тваринний, героїко-фантастичний (чарівні казки), побутовий. Значною тематичною строкатістю вирізняються перекази, легенди, анекдоти, апокрифічні оповідання. Багато ознак (використання казкових формул, прислів'їв, приказок, римування) вказують на прагнення збирача записувати від оповідачів-майстрів. За кількістю сюжетів та жанровим розмаїттям рукописну збірку фольклорної прози А. Димінського важко навіть порівняти із будь-яким іншим, опублікованим в середині XIX ст., збірником казок. Крім української, фольклорист записував польською та російською мовами,

подекуди коментував записи, фіксував сюжети, не надаючи переваги завершеним, цілісним зразкам.

Записи А. Димінського потребують видання та перевидання як такі, що належать до порівняно ранніх фіксацій українського фольклору. Методика запису, засади, на які спирався фольклорист, роблять ці матеріали особливо вартісними для науки. Сам А. Димінський належить до когорти подвижників, чия тяжка праця сприяла поступу науки, а матеріали стали грунтом для вивчення духовної спадщини українців.

* * *

Від часу Емського указу (1876 р.) А. Димінського переслідує біда за бідою: на нього доносять, помешкання обшукують, звільняють з роботи. І якби не Подільський статистичний комітет, що підтримав свого активного працівника, то, хто знає, як би склалось усе для "небезпечного українофіла", наукові інтереси якого просто дратували представників влади.

Саме цього року фольклориста переводять із с. Струга Новоушицького повіту до с. Муровані Курилівці Могилівського повіту, а далі й зовсім звільняють із посади писаря. Згодом А. Димінський обіймає посаду тисяцького в м. Калюш Ушицького повіту, знову писарює в Сусловецькій волості Летичівського повіту.

Цей період у своєму житті А. Димінський описує у листах до професора О. Кістяківського. Листи ці збереглися, і нині вони зібрані в Інституті рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського (ф. 1, од. зб. 24858–24874).

Олександр Федорович Кістяківський (1833–1885) – юрист, професор кримінального права Київського університету, дослідник українського звичаєвого права та судового устрою Гетьманщини, відомий працями "Исследование о смертной казни" (1867), "Права, по которым судится малороссийский народ" (1879), автор підручника загального кримінального права.

У першому ж листі із ще "особисто не знайомого" [1] О. Кістяківського, фольклорист пише, що у нього зібрано до 10 тисяч прислів'їв подільських і є ще 100 не опублікованих у "Трудах этнографическо-статистической экспедиции" казок. Згодом А. Димінський зауважує, що збірник прислів'їв Номиса він ще не придбав, і просить надіслати книгу. І в тому ж листі: "...якщо вам потрібен ще кореспондент, який би збирав звичаї, то зверніться до мого сина – учителя Лисянського Народного Училища Йосипа Андрійовича Димінського..." (ф. 1, од. зб. 24859, 18.03.1878).

У листах до професора О. Кістяківського волосний писар А. Димінський висловлює міркування з приводу "історії тутешнього краю" (ф. 1, од. зб. 24860), надсилає копії актів різних років латинською мовою, що стосуються родин Косаківських і Комарів, які володіли Мурованими Курилівцями в кінці XVIII і на початку XIX ст. Фольклорист має в своїй бібліотеці "Этнографические сведения о Подольской губернии" В. Данильченка, він пропонує їх ("на певний час... позичу Вам") Кістяківському, бо книга містить юридичні звичаї, які зацікавили б професора-юриста.

З часом листування набуває характеру співпраці. А. Димінський надсилає О. Кістяківському свої записи пісень: "Пісні я послав для того, щоб взялися, якщо те не пов'язане буде із труднощами, віддати в цензуру. Можливо, знайдеться хто, що їх віддрукує..." (ф. 1, од. зб. 24864).

Усі ці листи надіслано із с. Суслівці Летичівського повіту 1878 року. Згодом, із вересня до грудня, в листуванні – мовчазна пауза, причиною якої стала смерть дружини А. Димінського Марії Хобржинської: "...дружина померла, розтративши на лікування все, що тільки було, і тепер я залишився вдівцем із трьома дітьми..." (ф. 1, од. зб. 24865). Проте, незважаючи на горе, матеріальну скруту, А. Димінський і далі працює. І вже 5 березня 1879 р. надсилає О. Кістяківському копії рішень Сусловецького волосного суду (до 1870 року) і книги рішень суду Ушицького повіту кінця XVIII – початку XIX ст.

Всього 452 номери [2] вироків волосних судів отримав О. Кістяківський із Поділля від свого невтомного кореспондента. Це були рішення Гредчинського, Вербовецького, Сусловецького, Ушицького повітових судів.

Водночас із величезною рукописною збіркою пісень А. Димінський надіслав професору О. Кістяківському окремий рукопис "Пісні проти нецноти нареченої-дівчини", зібрані в с. Меджибіж Подільської губернії. Від О. Кістяківського А. Димінському надходить "Записки Юго-Западного отдела Императорского

Русского Географического Общества” (К., 1875, т. 2), із яких фольклорист “дізнався, що мій збірник казок переданий П. Рудченку, із яким я знайомий листовно...” (ф. 1, од. зб. 24865). (В “Записках...” йдеться про десять книг фольклорної прози, переданих І. Рудченку П. Чубинським. Сім із них нині знайдено). Згодом І. Рудченку А. Димінський надіслав ще рукопис казок (гадаємо, той, який зберігається нині в Інституті рукопису. — Ф. 36, од. зб. 121): “...я писав до нього (І. Рудченка — *О. Ш.*) декілька разів, але відповіді не отримав... Так само я послав йому казки — і ніякої відповіді...” (ф. 1, од. зб. 24871).

У цей час А. Димінський перебрався до Струги. Скопинський банк, куди А. Димінський вклав усі гроші, збанкрутував, фольклорист залишився без засобів до існування. Так 53-річний сільський інтелігент змушений почати життя хлібороба. Близько 1883 р. на А. Димінського зроблено донос. Поліційний урядник І. Гордійцев повідомив начальство, що писар А. Димінський дає читати селянам революційні книжки, а від них записує “всілякі оповідання проти релігії і панів”. 1883 р. у будинку А. Димінського зробили обшук. Почалося слідство, фольклориста звільнили з роботи. В цей час А. Димінський знову звертається до І. Рудченка — тоді чиновника з особливих доручень при генерал-губернаторі — із проханням дати рекомендацію і допомогти дістати посаду (лист написано в січні 1884 р.).

Відповідь І. Рудченка М. Левченко вважає черствою, а самого видавця “Народных южнорусских сказок” називає Никодимом від українства. І. Рудченко писав А. Димінському, що він дотримується правила: не рекомендувати нікому осіб, яких він не знає особисто. Таку відповідь І. Рудченка пояснити справді важко. Він не був знайомий із Димінським очно, проте листувався із ним задовго до цього випадку.

Того ж 1884 р., у травні, А. Димінський пише іншому своєму адресатові до Києва: “...повірте мені, що ледве-ледве перебиваюсь, хоч би хліб був...” (ф. 1, од. зб. 24872, лист до О. Кістяківського). Проте вже в наступному листі читаємо: “...викладаю свої думки і знання за програмою” (ф. 1, од. зб. 24874). Це єдиний лист, написаний українською, датований 9 вересня 1884 р. А. Димінський все ще в Струзі. У 1885 р. на фольклориста зроблено ще один донос: він нібито підбурює селян проти волосного начальства. І — вимога: виселити А. Димінського із Поділля. Допоміг запобігти цьому Подільський статистичний комітет. Так А. Димінський залишається в Струзі, а наклепникам навіть винесли “выговор”. Проте негаразди нещасливого 1885 р., здавалось, ніколи не скінчаться. Ще більше горе падає на Андрія Івановича: від сухот помирає доросла одружена дочка Марія, а згодом 18-річний син Климентій. Тому листування, очевидно, переривається.

* * *

Листи А. Димінського подаємо російською й українською мовами — як писав він сам. Пунктуація наша — у Димінського подекуди відсутні коми, тире, подекуди — вони зайві. Почерк складний, тому окремі слова прочитати не вдалося. Деякі слова А. Димінський послідовно пише з великої літери (Государь, Волостные Суды), що ми усуваємо. Слово “дело” фольклорист пише іноді й як “дило”, таке написання збережене. У публікації уникаємо “ъ” в кінці слів, проте тверде закінчення подільської говірки Димінського в листі українською — зберігаємо (“напишіт”, “він уважит”).

№ 1

І, 24858

Милостивый государь!

Извините меня, что я лично незнаком, насмеливаюсь беспокоить, но покойный Антон Фомич Данилевский показывал мне письмо Ваше. Ну, если бы он не помер от такого несчастного случая, то дело было бы очень хорошее, очень жаль, добрый был человек. Вы изволили писать к покойному и просили списать несколько решений волостных судов. К сожалению, решения повсеместно подчиняются к статьям устава **о благоустройстве в казенных селениях**, либо оставлены на произвол судей, но обычного права в них не найдете, ибо волостные суды только с 1875 года всякое дило разбирают, а до того времени в течении года есть 5 либо 6 решений пустяшных, если угодно, то могу прислать Вам несколько копий, из которых убедитесь, что я пишу правду. Не могли бы Вы мне прислать несколько описей актовых книг Центрального архива, я по прочтении возвращу. У меня собрано до 10 тысяч пословиц подольских малорусских. Не нашли бы

охотника их напечатать? И до ста сказок находится, только, конечно, не г. Чубинского, который за сборник сказок почти 1000 прислал мне 50 рублей, а песни и прочия, которое заняло в "Этнографическом сборнике" 2/3 он даже мое имя редко упоминает. Я окрестил все Ушицким уездом, как и почтенный г. Новицкий все это высказал, теперь у меня этого хламу собрано очень много, да что толку в том — бидному мечтать о невозможном.

Ваш всепокорнейший слуга сусловецкий волостный писарь Летичевского уезда Андрей Иванов Дыминский.

6 марта 1878 года

№ 2

I, 24859

Милостивый государь !

На письмо от 12 марта сего года имею честь уведомить.

Программы по уголовному праву мне покойный не передал, видно, что она получена во время лечения простреленной раны, а потому покорно прошу пришлите, чем могу — буду служить.

У меня есть в архиве решения волостных судов двух волостей, и я начал писать копии с 1861 года, тогда будете иметь наглядное развитие крестьянской (нерозбырливе слово) за все прошлое время, когда представлю, то сами положите цену этой работе. Я не буду тут спорить. Да при том Вам услужу, доставши материала.

Сборник пословиц Номиса мне неизвестен и не слыхал о нем. Сожалею, что не знал о нем. Может быть, я попусту трудился? Если бы нашелся кто желающий издать пословицы и сказки, то я желал бы получить 100 рублей и 20 экземпляров книги. Что касается сообщений разных, то можете ко мне обращаться, я бесплатно удовлетворю. У меня собрано по всей Подольской губернии разные сведения по статистике, этнографии, могилах, городищах и т. под. При том или Вам необходим еще корреспондент по собрании обычаев, то обратитесь к моему сыну, учителю Лысянского народного училища Осипу Андреевичу Дыминскому Звенигородского уезда. То он может тоже сообщить нужные сведения и при том покорно прошу сообщить, как ему, так и мне свой полный адрес, потому что и так пишу наугад, - я вам сообщил свой адрес прежде. Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Вашим покорнейшим слугою А. Дыминский.

P. S. Описи, если возможно, пришлите. Корреспонденцию получаю в Летичеве. Адресуйте просто волостному писарю Летичевского уезда Андрею Иванову Дыминскому. Хотя у меня есть несколько почетных титулов, но это к делу не идет.

18 марта 1878 года

№ 3

I, 24860

Милостивый государь
Александр Федорович!

Письмо и программу получил, и выполнить оную составит громадный сборник (очевидно, "и, выполнив оную, составлю громадный сборник" — *О. Ш.*). В ответ на оную у меня есть и готовых предметов, да все это требует **подвести** под вопросы, но постепенно с мая месяца возьмусь за них, авось услужу Вам по мере моей способности и знаний.

У меня пропасть сведений собрано, это все не систематически, так сказать, "сырый" матерьял, требует много писания, и пока я принялся только за Ушицкий уезд. По переписке сообщу на усмотрение и оценку этого труда. Я при собрании оного слишком широкою задался задачею, да не под силу одному человеку. При холодном отношении лиц, с которыми я имел дело, которые только в виду имеют матерьяльные интересы, и не понимающих цели научной, и при моем незавидном положении, ну, что делать... А вам этот матерьял послужит, по обработке его, хорошим матерьялом.

При том покорно прошу обратить внимание ученых лиц на следующие факты истории здешнего края. Польские писатели пишут, что это была пустыня, но для чего в привилегиях пишут названия рек и урочищ? Ведь кто же в пустыне жил, что дал название рекам и урочищам? Не сам же получатель привилегии. И отчего на землях, данных сейчас, являются люди, и то малороссы? Нам их не прислали из Куев и Мазовии. Кроме того, встречаются крестьяне с фамилиями Король, Цар, Царук, Князь, и хотя встречавшихся личностей спрашивал о том, но они не могли мне сказать, откуда они имеют такие прозвища. Мне кажется, не происходят ли они от времени еще язычества и до введения княжеского правления, и литовская история упоминает о каких-то татарских царках Димитрие, не были ли то малороссияне, соединившиеся после разгрома Батыева?

Ну, скажете, пустился в историю, вместо ответа на мою программу, и посмеетесь над волостью, в которой писарем такой историк. За тем имею честь быть Вашим Всепокорнейшим слугою.

Андрей Иванов Дыминский

P. S. Извините, что напишу ниже. В Вашей программе написано, не следует ли учредить (слово нерозбірливо) приставов для пресечения конокрадства, ну, уж смеялся над этим вопросом, а почему? Тото, что я знаю действия этих бывших господ. (Нерозбірливо, можливо, "именно"), они то приплодили лошадиных воров, ибо до времени их учреждения воровства хотя и случались, но редко, а по необходимости принуждены были с воров получать (слово нечітко, очевидно, йдеться про хаба-

рі) и прикрывать их воровство. Я не знаю ни одного случая, чтобы они оказали на них содействие в возврате лошади даже при опознании, ну, впрочем, при описании, на этот вопрос я изложу, что знаю, но опасаюсь, чтобы оно не показалось как бы критикою правительственных актов…

Но чтобы говорить о воинских присутствиях, кажись, закон ясен и правила определительны, ну, а сколько на эту тему за те три года можно сказать об исполнении евреями повинности, чего тут не делается, конечно… Это относится к другим уездам, Летичевский уезд как-то только тем отличается, что евреи бегут, не хотят **ставиться**, пощады им не дают.

№ 4

І, 24861

Милостивый государь!
Александр Федорович!

Извините меня за долгое молчание, но причиною тому усиленная работа по волостям с поводу заготовления сухарей для войск в лагере при Меджибоже, но теперь, кажется, уже будет свободнее — за присылку описей и пословицы Номиса покорно благодарю, но я не мог Вам послать ничего потому, что занятия усиленные, но в скором времени будете иметь решения Гридчинецкого волостного суда с 1861 по 1876 год, около 300 самых разнообразных решений, и переписывается последний — 1875 года, вместе с теми копиями решений, пошлю Вам с просьбою передать в цензуру песни любовные и семейные Подольской губернии, мой сын собрал на Черкащине свадебные песни в Лысянке, перепишет их и пошлет. Я Вашу программу давал некоторым личностям, полагал, авось хоть кусочек чего добудется, но, к сожалению, ничего не возможно добыть по равнодушию к этому делу. Я около июля постепенно буду Вам присылать хотя отрывочные сведения, но согласно программе сначала начну, а малый мой займется перепискою решений с 1861 года Сусловецкого волостного суда, а там Вербецкой сельской расправы, судившей на основании (слово нерозбірливе) Судебного Устава для государственных крестьян с 1845 года по 1867 год — словом, я обещаю много, но успею ли выполнить, это другой вопрос, но надеюсь, что месяца через три можно будет, при сем случае покорно прошу, спросите, что стоит книга актов о гайдамаках, изданная Новицким. У нас теперь мировым посредником — некто Денисов из Киева, на днях приехал — не знаю, каков он будет, но нам очень жалко за покойным Антоном Фомичем Даниловским.

Примите уверения в покорнейшем моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Всепокорнейшим слугою Андрей Иванов Дыминский

6 июня 1878 года
Сусловцы

№ 5

І, 24862

29 июля 1878 Сусловцы

Милостивый государь
Александр Федорович!

Решения Гредчинецкого волостного суда с 1861 по 1876 год посланы мною (нерозбірливо, можливо, "в июне"), хотя они писаны на скорую руку, но сущность можно из них извлечь, теперь переписывают решения Вербецкого сельского управления, то есть расправы и волостного суда с 1845 по 1876 год. Будете видеть решения дел на основании Сельского судебного устава и на основании местного обычая, конечно с 1845 года по 1873 решений мало как по волостным судам, так и сельской расправы, но это от того происходит, что сельские и волостные старшины при объезде селений чинили **домашнюю** расправу, хотя против того были жалобы, но, конечно, против них объяснились, что это неправильная жалоба, с того года суд более правильный, но еще и доселе крестьяне обращаются в волостной суд, но к старшине. Можно вообще сказать, что личность крестьянина при общинном платеже податей по круговой поруке и владению землей страшно подавлена общиной, и снова громада — "велыкый чоловик" сильно дает себя чувствовать, хотя эта громада составляется из 10—20 человик (слово нерозбірливе).

Вы просили меня сообщить некоторые факты о воинской повинности, но я их сообщить не могу, потому что на меня бы обрушились все невзгоды, но, по-моему, Вам стоит просмотреть находящийся в губернаторов или губернских волостных присутствиях доносы, то получится ясное понятие, что они правдивы — то не подлежит сомнению, хотя не раз (слово нерозбірливе) опровергнуты. Я слышал от моих хороших знакомых… (далі речення нерозбірливе). О гайдамаках я только покорно прошу сообщить цену.

Ваш всепокорнейший слуга А. Дыминский.

№6

І, 24863

4 августа 1878 г. Село Сусловцы

Милостивый государь
Александр Федорович!

Переписка копий решений страшно идет медленно, потому что нет времени, но чтобы познакомить Вас с сутью решений, то по-моему мнению, а главное дило, скорее, такая работа: 1. Содержание; 2. Решение, а то только много слов и работы, а суть идна и та же. Если желаете так, то можно будет ускорить это дило.

С программой вашей дило продвигается, сын так же приготовляет описание свадьбы с сальными писнями. — У нас ожидают Государя на смотре воинском при Меджибоже.

Ваш всепокорнейший слуга А. Дыминский.

№ 7

І, 24864

4 сентября 1878 года

Милостивый государь
Александр Федорович!

Песни я послал для того, чтобы приняли на себя труд, если то не сопряжено будет с затруднениями отдать в цензуру, может найдется кто, что их отпечатает, хотя за что нибудь или с маленьким вознаграждением мне. Решения Вербицкой сельской расправы списываются целиком, но я полагал, что Вам нужны только окончательные заключения суда по данной жалобе без объяснения ответчика и показания свидетелей, но если вполне решения необходимы, то будете иметь их, но, конечно, повремените.

За обещанные посылки книг покорно благодарю. Сын мой уехал, и он пришлет Вам описание свадьбы, прочего, что успеет приготовить. Я ему указал путь наш, что дилается. Я по своей службе громадные имею занятия и никак не собирусь что путного написать по программе, покаместь довольствуйтесь хоть решениями списанными, хотя с ошибками, но во всяком случае цель, и все.

У меня есть книга на латинском, не то на итальянском языке, изданная в 1594 году в Венеции под заглавием "Di alberto Dovero Pitbore Egeometra Chiariozimo Della Svinmetra Dei Corpi Hunrani Libri Guanti" (назва написана доволі нерозбірливо). Книга эта переплетена в пергамент, хорошо сохранилась. Если кто пожелает ея приобресть, то я вышлю Вам. Я полагаю, что свод законов, собранный по повелению Импер[атрицы] Елисаветы, есть копия Литовского статуту, который почти целиком вошел в X и прочие тома для губерний Георгиевской и Полтавской, а, может быть, этот свод составлен на основании опытов жизни, очень я в том отношении любопытен.

Знакомы ли Вы с этнографическими сведениями о Подольской губернии, в которых есть юридические обычаи, собранные миров[ым] посред[ником] Данильченком. Оно издано в 1869 году. У меня как члена комитета есть один экземпляр, то на время его позаимствую Вам. Больше не имею времени писать, потому [что] жена больна (слово нерозбірливе, можливо, "мне", така форма часто вживана на Поділлі й досі: "слаба мені дитина") безнадежно.

Примите уверения в непременном моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Вашим покорным слугою

Андрей Иванов Дыминский

№8

І, 24865

Милостивый государь!
Александр Федорович!

Извините меня великодушно за долгое молчание, но причина тому та, что меня постигли Большие несчастья, жена умерла, пролічивши все, что только было, и в настоящее время я остался вдовцом с троима дітьми. Но я пристроил [их] в училище. И другие служебные занятия (слово нерозбірливе, можливо, "измотали") все время так, что не мог уделить времени для письма, за книгу о гайдамаках покорно благодарю. Не знаю, как Вам показались решения Вербецкой сельской расправы и волостного суда, теперь пишутся копии решений Сусловецкого вол[остного] суда **(далі речення нерозбірливе)**. Новоушицкое волостное присутствие **разпасировали,** да Литинскому досталось тоже за **освобождения** денежные, которые были уже черезчур ясные. Так что привилегированные личности и купцы платили, как одно лицо меня уверяло, до 7 тысяч рублей, но, во всяком случае, описывающий много скрывает, ибо имен личностей, которые показаны героями правды к[ак] и прочие не так чисты, как показываются, а, Бог с ними, жаль, что не устранили и И. и Д., но, может быть, кому приидет в голову описать их защитниками и благодетелями крестьянского сословия по неофициальным данным.

Примите уверения в искренней моей преданности, с которыми имею честь быть Вашим покорнейшим слугою А. Дыминский.

26 декабря 1878.
Летичевского уезда
Село Сусловцы

№9

5 марта 1879 года

Летичевского уезда село Сусловцы

Милостивый государь!
Александр Федорович!

Книга, изданная Вашими трудами, мною получена, покірно благодарю за присылку. К Вам посилаю копии решений Сусловецкого волостного суда по 1870 год, книги решений уездного суда Ушицкого уезда конца прошлого и начала нынешнего столетия, я их приобрел случайно при распродаже дел с публичного торга, может быть, что-нибудь из них извлечете, посылаю так же итальянскую книгу медицинскую, которой около 300 лет, может кто найдется охотник. Что за нея дадут, то купите мне записки Киевского отдела Географического общества и пришлите, при сем в письме прилагаю копии актов разных годов на латинском языке, передайте их господину Новицкому, они относятся к семейным дилам Коссаковских, Комаров и имуществам их. Я их случайно встретил в мелочной лавке в Куриловцах; и которые не попорчены временем и видом, то покупал, может быть, они пригодятся в Архе[о]логической комиссии. Если они на что-либо пригодны, пусть воспользуются, а взамен того выпишут мне из актов копии, если найдутся о моей фамилии, а они должны быть по Волынской

губернии и по Подольской. Извините великодушно, что я Вам наскучаю.

Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности. Ваш, милостивый государь, всепокорнейший слуга Андрей Іванов Дыминский.

P.S. Если есть у Вас Терещенко "Быт русского народа", одолжите мне на три месяца для прочета. Книгопродавец Вольф запросил 30 рублей. Ну, я и не познакомился доселе с этим изданием.

№10

I, 24867

10 октября 1879. Г. Летичев

Милостивый государь!
Александр Федорович!

Из газеты "Киевлянина" я вижу, что Юридическое общество разрабатывает чиншевой вопрос, а потому прилагаю при сем в особом тюке копии инвентарей конца прошлого столетия в котором при концы помещена шляхта, и так как обществу необходимо большое число инвентарей, то мой совет таков: в конце прошлого и начала сего столетий много имений Старостинских, Казенных, Грундушевых и Городеных пожаловано и продано помещикам, сдача которых производилась по инвентарям, копии которых находятся в казенных палатах и управлениях Государственных имуществ, которые не откажут в сообщении этого хлама, который им вовсе не нужен и без пользы истребляется мышами. И хотя посылаемые копии инвентарей относятся до Старостинского имения, но вообще повинности были для помещичьей шляхты одинаковы, и только разве в том была разница, что в одном имении земли держали больше, а в другом меньше — и соответственно тому и повинности в одних были больше, а в других меньше, но при том еще есть обстоятельство, что шляхта как причисленная к обществам, так и волостям, всеми средствами старается, чтобы исполнять повинности и подати отдильно от (слово нерозбырливе, можливо, "крестьян") и считают себя высшим сословием: дочерей своих за крестьян не отдают, сыновей с крестьянками не женят, а желали бы пользоваться правами крестьян на землю.

Не знаю, какая судьба постигла мои песни. Дали их в цензуру или нет? Если они процензурованы, покорно прошу возвратить.

Итальянскую книгу купил ли кто или нет? Если нет, то так же прошу о возврате.

Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Вашим, милостивый государь, всепокорнейшим слугою

А. Дыминский

№11

I, 24868

10 декабря 1879, г. Летичев

Милостивый государь!
Александр Федорович!

Письмо от 15 ноября мною получено, и книги "Записки отдела" так же получены, за что искренно благодарю, ибо из них я узнал, что мой сборник сказок передан г. Рудченко, с которым я знаком письменно, что же касается моих песен, я бы их уступил для издания, если бы издатель, кроме любого вознаграждения выдал мне 10 экземпляров бесплатно и поместил, что они собраны мною, и я передал бы для издания песни, бытовые, чумацкие, пияцкие, танечные и обрядовые, тогда составился бы полный сборник, я, конечно, многого не хочу, примерно рублей полтораста, но из них я бы уплатил переплетчику упомянутых мною отделов, что, конечно, займет времени около полгода, потому что этого есть пропасть до 4000, если не больше.

По Вашей программе я собрал много (слово нерозбірливе), ну что ж прикажете делать, невозможно окончить, работа одолевает служебная, что нас троих едва-едва успевает отписываться без застоя, кроме того, часто делаюсь нездоров, 52 года дают себя чувствовать. Извините великодушно, что осмеливаюсь беспокоить Вас своими заботами и интересами.

Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Вашим, милостивый государь, всепокорнейшим слугою

Андрей Иванов Дыминский

№12

I, 24869

Милостивый государь!
Федор Александрович!
(Тут Димінський хвилюється і помиляється, треба "Александр Федорович")

Осмеливаюсь Вас поздравить с Новым 1880 годом, дай Бог счастливо его провести и следующего дождать в добром здравии, при сем случае, если только это не будет для Вас составлять какихнибудь затруднений, не могли бы Вы написать г. мировому посреднику участка Каменецкого уезда Андриянову, чтобы он дал мне в своем участке место волостного писаря, если бы Вы мне это исходатайствовали, то бы мне много помогли, тем более, что в Каменецком уезде — мать моя, старуха, которая требует попечения себе, Федор Александрович! Ради всего святого походатайствуйте, сдилайте милость, за что премного буду благодарным и постараюсь доставить Вам матерьялов. Если бы г. Андриянов о назначении известил меня…

Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Вашим покорнейшим слугою Андрей Иванов Дыминский.

Под. губ. Летичев уезда,
село Сусловцы, 31 декабря 1879

№13

I, 24870

Ваше высокородие!

Простите великодушно, что я осмеливаюсь беспокоить Вас своими просьбами, но дело в том, что я теперь остался без службы по милости людей, имеющих средства интриговать, подкуплять и разные пакости делать; и я желал бы получить место волостного писаря в Каменецком уезде в участке мирового посредника Забелы. Если Вы знакомы с ним, ради Бога, зарекомендуйте, чем окажете мне большое благодеяние вместе с детьми. И, конечно, я не забуду Вашей рекомендации, хотя мне 54 года, но работаю здорово.

Вашего Высокородия всепокорнейший слуга Андрей Иванов Дыминский

Новоушицкого уезда, село Струга, 5 июля 1882 г.

№14

I, 24871

Милостивый государь!
Александр Федорович!

Простите великодушно, что я назойливым стаю, с своими интересами Вам наскучаю, покорно прошу, сообщите мне, где в настоящее время находится издатель "Подольского листка" Сторожевский, я ему дал для напечатания сборник пословиц Подольской губернии, но не знаю, напечатал или нет? А также бывший или теперишний начальник отделения канцелярии генерал-губернатор Иван Яковлевич Рудченко, потому что я писал до него несколько раз, но ответа не получал. Также послал я ему сказки, и никакого ответа нет, я полагаю, не отправились ли они ad patres?

Если Вам необходимы извлечения из решений бывших сельских расправ государственных имуществ, то я теперь имею случай списать их с 1845 по 1847 год, конечно, кратко, так род проступка, исполненное за него взыскание. Я теперь болен и лечусь, но в промежутке мог бы списать — не могли бы Вы, милостивый государь, пособить мне написавши мировому посреднику Каменецкого уезда Забиле, чтобы он дал мне должность волостного писаря — он полтавец, недавно тут на службе — потому что, по случаю болезни, лишившись места, теперь бедствую, и при том дети в училищах, так что я нахожусь в чрезвычайно критических обстоятельствах, ибо поступая на службе честно, невозможно от жалования сдилать запас - и честность вредна для человека, как и проступки… И не знаю, как жить теперь на свете. Если же жить, то может знакомы с Вакаром, мировым посредником Звенигородского уезда, то не возможно ли написать к нему. Я бы тем охотнее поехал в Киевскую губернию, что там мои дети находятся, и для меня было бы очень то выгодно, — надеюсь на Ваше заступничество и ожидаю ответа.

Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности. Ваш всепокорнейший слуга Андрей Иванов Дыминский

Подольской губернии, Каменецкого уезда село Гавриловцы, почта Исаковцы, 6 ноября 1882 года.

№ 15

I, 24872

Милостивій государь!
Александр Федорович!

Вы меня извините великодушно, что во время бытности моей у Вас, я, конечно, увлекся и забыл о своем положении и Вашем, и разговор шел как бы с равным, почему покорно прошу простите мне, я не так поступил, как бы следовало - по приезде моем домой застал жену больною серьезно, мать ея тоже, и теперь у меня постоянная больница. Еще хорошо то, что сестры жены трудятся около больных, и тем много выручают меня. Не знакомы ли Вы с мировым посредником Забелой Каменецкого уезда 1 участка, он Полтавской губернии помещик. Если знакомы, не могли бы написать к нему за меня о [моем] помещении - либо, может быть, к другому: если бы в Уманском уезде в участке Мацарского либо Звенигородском, в участке Вакара — а то, поверьте мне, что едва-едва перебиваюсь. Хотя бы хлеб был, а то бездождие грозит цену поднять до невозможного и придется крепко страдать — еще если бы сам, то беда была бы сноснее, а то два хлопца есть: одному нужно приготовиться к экзамену на учителя, а другого нужно поместить в (слово нерозбірливе) школу, либо в учительскую семинарию в Коростышеве. А тут никаких средств не имею.

Не знакомы ли Вы с директором Коростышевской семинарии, чтобы упросить его принять на стипендию, то для меня было бы несказанное благодеяние; вот если бы посредством Вас я был помещен на должность писаря, а сына — в семинарию, то в таком случае Вашу программу я вполне мог бы выполнить в течении полгода самым добросовестным образом, обещанных рассказов я теперь не могу сообщить, потому что вожусь с больными своими — после представлю; не могли бы сообщить мне свое издание исследования о смертной казни, может быть, я Вам сообщил бы мнение народа о ней — конечно, при чтении книги приходят воспоминания — как слышанные, так и из других источников, если можно, сообщите. Да, в нашей губернии целисть девицы называется "цнота девичья" — "цнотлива дывчина", кажут.

В настоящее время, по случаю бездождия, народ сбывает скот за полцены, яровые хлеба плохи, озимые тоже, трав нет, земля потрескалась от суши, воды иссякают, что то будет, одному Богу известно, но дороговизна предстоит серьезная.

Примите уверения в искреннем моем почтении и преданности, с которыми имею честь быть Вашим всепокорнейшим слугою Андрей Иванов Дыминский.

20 мая 1884 г.
Подол. губернии
Новоушицкого уезда
село Струга

№ 16

I, 24873
21 июля 1884 года. Г. Новая Ушица, село Струга

Милостивій государь!
Александр Феодорович!

Давно не писал Вам, не имел я времени, ибо нужно то дров, то воды принести, то другие хозяйственные дила справить — тепер, улучив свободную минуту, излагаю свои мысли и знания по программе.

О преступлениях.

1. Самыми тяжелыми считают убийство и воровство.

2. Признают, что человек родится с назначением убивать и воровать, и ничто его положения изменить не может.

3.Наследственности нет, часто случается, у порочного отца и матери примерные дети; и, вообще, преступления считают ничем другим, как сумашествием, случайным или врожденным. Описывать же воровства после тех сведений, которые Вы собрали через мировых посредников в 1877 / 8 годах, я нахожу излишним.

4. Наследственности нет и обучения тоже, но нужда и пример

5. Народ гнушается тем, что причиняет вред, преимущественно воровством — и для воров признают, что их следует вешать без пощады и следствия — преимущественно, скотских воров.

6. Малые воровства, пока за воровство скота не отняли судебную власть у волостных судей, наказывали четверною ценою покраденного.

7. За все злые деяния, не наказанные людьми, получат наказание Божье, что же касается грехов суеверных, то о них громадные рассказы существуют.

8. Убийства (слова нерозбірливі, можливо, "во время") гнева признают малыми и случайными преступлениями, но из засады, [в] ночное время, с ведома отца, матери, брата, сестры, признают непростительным грехом.

9. Рассказы и легенды о разбойниках существуют, и народ к ним симпатии не имеет, но удивляется их ловкости, изворотливости; разницы в наказаниях между писанным законом и взглядами народа есть много.

10. Различает, но легенд по сему нет.

О наказаниях.

1. Наказание полагают телесное, денежное чаще. Аресту мало, наказание до 20 розок редкое, о замене одного наказания другим не просят, женщины телесно не подвергаются наказанию.

2. Помещения для арестуемых при волостях нигде не имеются, а сидят в синях, коморках, сараях и т.п., не освещаются, постелей и кроватей нет, на голом земляном полу сидят, колодок, ошейников, цепей нет. А что прежде было, то всякому известно.

3. Покуты сельские власти, равно и священник, не назначают.

4.Вождение по селу не существует, но, изобличая в прелюбодеянии, для видимости окошка в доме выбивают. О куне только предание, что она была род колодки, до которой виновного или виновную примыкали.

5. Система наказаний устанавливается писанным законом. Мягкою [мягким] считают посадить в тюрьму за воровство, разбой — общий голос в пользу повешания, наказания шпицрутенами, кнутом и плетью признают тоже полезным — что есть выражения об отсечении рук за побои родителям — то есть [когда] дети бьют родителей частенько, а юстиция молчит.

6. Что же касается тюремного заключения для воров, то считают таковое бесполезным, ибо по выходе он является отъявленным вором, и народ страшится таковых и постановляет приговоры об удалении в Сибирь, не жалея издержек. По прочим предметам признает несчастными сидевших.

7. Всегда предпочитают лучше помириться за вознаграждение, но суд общий примирения не допускает — за воровство домашним порядком, мошенничество тоже, изнасилование, растление — мирятся. За убийство — никогда, ибо по производстве следствия виновный садится в тюрьму.

8. Инородцы, евреи и поляки мести видимой за убийство своего сочлена не дилают.

9. Народ верит, что за худые поступки Бог наказывает, но как — не известно.

10. Общия и частныя бедствия приписывают наказанию Божью за грехи вообще.

11. Суеверные способы отмщения преступнику не существуют.

12. Редко прибегают, но был случай самосуда над конокрадами, их поймали, связали цуркою пальцы ножные и ручные и повесили — били, водили по терню колючему — и те признавались. Опять били до полусмерти — и после отдавали их полицейской власти, этот самосуд вызывался тем, что суд засуждает в тюрьму и больше ничего; а еврейские погромы возникают - много я знаю примеров, да Бог с ними, не хочу никого раздражать, и так мне худо.

13. При взыскании податей заключают плательщиков под арест, продажи имущества редко бывают.

14. Волостные старшины и старосты часто по мордам бьют за дерзости себе, если крестьяне возстают против их несправедливостей, лучше бы вовсе им не представлять власти полицейской и судебной, ибо крестьяне в них не имеют никакой защиты, а мировые им потакают.

15. Детей до 18 лет представляют исправлять родителям, но за вред родители должны вознаграждать.

16. Сумашедших считают, что они больные от лихих людей – и за преступления взысканию не подвергают. И, конечно, держат их на цепях.

Добавил.

Сожительство вне законного брака.

1. Не встречается, и народ относится как к дилу греховному.

2. Детей называют (слово нерозбірливе) и ридко их узаконят, главное, потому, что они по всех документах пишутся незаконнорожденными.

Прилюбодеяние.

1. Народ считает грешным сожительством, но не преступлением.

2–3. Если муж иногда согрешит, то над тем смеются, но если жена – то муж с нею расправляется побоями. И любовнику ея достается, если поймают, и народ только смеется над ним.

4. Жена не считает себя вправе бить мужа и считает это грехом, но над женщиною расправляются снятием с головы платка как (слово нерозбірливе) - и разбитием в доме в окнах окошек.

5. Между крестьянами очень редко, мне известен случай в Ямпольском уезде в селе Суботовке, муж и жена, прожив около 16 лет, не имели детей – и им посоветовали, чтобы они нашли такого, который бы удовлетворил их желанию. Они нашли такого за 25 руб. на месяц, и вот по истечению месяца жена оказалась беременною, а через 9 месяцев родила мальчика на радость всем, потому что люди зажиточные, конечно, священник знал о сем и все село, – ну, помолились Богу о грехах – и на том конец – а мальчик растет. Другой случай, что сын до (тут, очевидно, втратив послідовність викладу, перегортаючи сторінки) пристал, и она жила с отцом и пасербом до смерти, все знали, но не преследовали.

6. Собственно, чтоб иметь наследников.

7. Считает и получает.

8. Не считает предосудительным, ибо признает мужчину причиною, что он имеет детей.

Внебрачные отношения.

1. Народ смотрит на обольщение снисходительно, но через людей советуют жениться, если же не женится, то присуждают, чтобы уплатил издержки крестин, рублей 5–10.

2. Хотя винят парня, но больше всего девушку – и на содержание дитяти ничего не дает.

3. Называют "покрыткою" – от того, что она покрыта мужчиною незаконно, и она, хотя не в презрении, но не всякий хочет взять, главное, с дитям чужим – она сама завязывается, и обрядов не существует никаких.

(продолжение будет)

Теперь есть в Каменецком уезде вакансия писаря волостного, то я подал Вашему земляку Забиле – мировому посреднику докладную записку и пояснил, что Вы поручитесь за меня, если милость Ваша, напишите от себя несколько слов, будьте столь добры, право, что есть нечего.

Ваш всепокорнейший слуга Андрей Иванов Дыминский

Подольской губернии

село Струга Новоушицкого уезда.

№ 17

I, 24874

Високоуважаемий пане

Александре Федорович!

Послав я Вам коротеньку цидулу по запросах, думав, що хоць увідомите, що получили, та, видно, чи не маєте часу, чи, може, то, що якусь злу роботу учні зробили... бодай їм пусто було, що вони тілько тревожат і неспокій роблят.

Сварилися прутья, як би їм добре стару паню вишастати, то би сиділа тихо, що і мухи не рушалися, та ба! Тепер не б'ют, але вигонят із школи, то дуже зле, перше били здорово – не вигонили, але й за то й люди з їх повиходили, а тепер ідут пси пасти в далеких краях, от що!

Як Вам сподобалася виписка о справах по Гавриловец. волості, то я можу Вам єще прислати по другі волості – але напишіт, бо що ж попусту час тратити. Хоць я тепер гірко без служби бідую, але все ж час приберу написати – я недавно подав просьбу пану мировому Забілі – полтавцьови і написав, як єму треба рекомендації, то Ви можете бути єму порукою за мене. Не гнівайтесь за сеє і, як ласка, то напишіт до него. Як до земляка, може, він уважит Вашу особу – Ви дуже мині поможете в лихі годині. Чи пан Сторожевскій вернувся с Харкова, чи ні? Дайти знати, будьте ласкаві, чи нема в Вас "Основи" за 1862 год, як єсть, будьте добрі, пожичти, щоб прочитати, я Вам в цілості відошлю назад, тілько прочитаю. В нашім повіті ціна на хліб дуже мала, на сіно теж, так що в декотрих місцях озимини насіяли пани – а ціна на робітника дуже висока, тай і дістати не можна.

Будьте здорові і Богу милі і передайте мій низенький поклін свої жінці от Вашого покорного слуги Андрія Димінского.

9 сентября 1884 года

село Струга Новоушицкого уезда Подольской губернії.

[1] Інститут рукопису НБУ. – Ф. 1, од. зб. 24858. – Лист А. І. Димінського О. Ф. Кістяківському від 06.03.1878 р.

[2] *Левченко М.* Знадоби до життєпису Андрія Івановича Димінського // Записки історично-філологічного відділу. – К., 1928.– Кн. 16. – С. 263.

Andriy Dyminsky devoted his life to collecting folklore, his personal recordings are bigger than archives of most collectors from the 19th century, but unfortunately his name was unfairly forgotten and his contemporaries often underestimated him. This article gives some biographical information about Dyminsky's life, financial crisis through which he lived, describes works written about him (for instance, M.Levchenko's articles) and his collections (during his life he collected approximately 3000 songs, 700 prosaic texts, wrote some articles and essays, some of which were lost during the Civil War). At the same time the author of this article concentrates her attention mainly on the correspondence between A.Dyminsky and a lawyer, professor of the criminal law in Kyiv University O.Kistyakivsky. Additionally she publishes the letters themselves, which give an idea about A.Dyminsky's life and attitudes toward village life style, and lives of certain people, as well as his understanding of the villagers' layout and traditions.

СУЧАСНИЙ СТАН ВИВЧЕННЯ ФОЛЬКЛОРУ ТА ЕТНОЛОГІЇ В ЯПОНІЇ

Хіросі КАТАОКА

Вважається, що національна свідомість формується на основі відчуття ідентичності та єдності з членами власної групи (мовної, племінної, етнічної тощо), а також на усвідомленні своїх відмінностей від членів інших груп. Національна свідомість японців зародилася у XVIII–XIX ст. у вигляді етноцентричних, ксенофобських учень, зокрема "кокугаку" (дослідження стародавньої Японії та її культури), як реакція на велику загрозу з боку західних країн. Завдяки цілеспрямованим заходам уряду Мейдзі (1868–1912) усвідомлення національної приналежності вперше поширилось на весь народ. У японській мові слово "нація" деякий час вживалося на позначення винятково нації японської. Тому його часто плутають зі словом "нація", яке вказує на етнічну групу взагалі.

Найвизначніші японські дослідники фольклору та етнології

Наукове дослідження фольклору та етнології в Японії розпочалося 1914 року, коли Янагіда Куніо видав книгу "Слова мисливця". Тоді головним об`єктом досліджень були японські календарні свята і народне мистецтво. Поряд з ученням "кокугаку", в цих студіях використовувалися численні праці європейських дослідників, зокрема "Первісна культура" Едварда Тайлора. У 1909 році в Японії стала відомою робота "Фольклорний довідник" [1] британського етнографа та фольклориста Джорджа Гомма (George L. Gomme). В таких умовах Янагіда Куніо, на той час голова парламентської бібліотеки, до того ж висококваліфікований агроном, розпочав дослідження японського фольклору, називаючи це "вивченням рідної землі".

Янагіда Куніо (1875–1962), "батько" японської фольклористики та етнології, 1934 року висловив своє бачення того, в чому полягає відмінність між фольклористикою і етнологією в Японії [2]. За його словами, фольклористика — це наука, яка дає відповідь на питання "Якою саме країною є Японія?" [3]. В основі його теорії лежить поняття єдиного японського фольклору, причому тоді дослідник принципово не вживав слова "фольклор", хоча й був добре обізнаний із визначними на той час працями у цій сфері: "Золотою гілкою" Фрезера, "Релігією семітів" Робертсона Сміта, "Первісною культурою" Едварда Тайлора, "Обрядами переходу" Арнольда ван Геннепа тощо. А в 1921–1923 роках Янагіда Куніо як представник Японії у Лізі Націй жив у Європі, мав нагоду подорожувати її країнами і навіть зустрічався із Джеймсом Фрезером. Але проголошена ним "окремішність", "національність" японського фольклору унеможливлювала порівняння його з іншими культурами. Для Янагіди Куніо це був критичний час, коли саме проведення "європейських" паралелей загрожувало "Новій Японії XX ст." втратою національної ідентичності. Таку концепцію логічно пояснювати тогочасною ситуацією в Японії, коли по закінченні самурайської доби багато японців відмовилось від власної традиційної культури, обравши еталоном культуру Європи, Заходу. Перебуваючи в такому сумному стані, японська культура потребувала професійних досліджень, збереження

та виведення її на світовий рівень як культури самостійної і оригінальної. Янагіда Куніо обійшов майже всі села Японії (!), спостерігаючи за народним побутом і збираючи матеріали для вивчення народної творчості та сільського способу життя. Виходячи з цих спостережень, дослідник створив гіпотезу на основі власного терміна "дзьомін" ("звичайний японець"), який позначав представників "типової" японської культури. Для підтвердження своєї гіпотези Янагіда Куніо збирав матеріали у звичайних селян, виокремлюючи типові елементи, що могли б описати "дзьомін" як типових людей та пояснити їхнє життя. З цією ж метою сучасні фольклористи досліджують давній японський побут, процес становлення автентичної японської культури, хоча слово "дзьомін" вони вже не вживають. Таким чином, японська фольклористика — це дослідження Японії для самих японців, і ця тенденція триває досі.

Фольклористика і етнологія другої половини XIX ст. вивчала базову народну культуру, успадковану з давніх часів. Вона спиралася на ідею, описану в теорії Едварда Тайлора, яка стверджує, що сучасна культура — це залишки (survivals) давньої культури і цивілізації [4]. Проте Янагіда, беручи за основу бажання звичайних людей поліпшити побутові умови життя, вважав, що об'єктом вивчення фольклористики мають бути не тільки особливості культури даного покоління (горизонтальний вимір часу і простору), але також історичні зміни побуту народу (вертикальний вимір часу) [5]. Вважається, що вчений взявся за формування фольклористики із різних причин: по-перше, він розглядав її як антитезу до наявної класичної історичної науки, яка вивчала побут простого народу; по-друге, як розділ етнології, що стоїть на засадах еволюціонізму; по-третє, як протест проти руху за "поліпшення життя регіонів", а насправді відкидання традиційної культури, руху, що уособлював внутрішню політику того часу [6].

Спочатку японська фольклористика провадила класифікацію та порівняння зібраних з усієї Японії матеріалів, відтак за допомогою порівняльного методу проводився опис історичних змін фольклору в масштабі всієї Японії. Янагіда Куніо критикував історичний підхід, який використовував лише літературу та історичні хроніки. Він вважав, що крім цих джерел слід звернути увагу також на багату фольклорну традицію. Зібравши різноманітні фольклорні дані та порівнявши їх, можна з'ясувати, як вони змінювались із плином часу [7]. Такі зміни Янагіда називав історією, а розділ науки, що використовував описаний вище метод, — фольклористикою [8]. Методологія, створена ним на основі праць Джорджа Гомма (George L. Gomme) ще довго була основоположною для японської фольклористики [9]. Проте Ямагучі Асатаро (1891—1987) [10, 11], Вакаморі Таро (1915—1977) [12] та інші дослідники критикували її за недооцінку місцевих фольклорних особливостей. Фукуда Аджіо (1941) запропонував "принцип роздільного порівняння", вказавши, що порівняння фольклору слід проводити не в загальнояпонському масштабі, а в рамках сільських чи релігійних общин. Цей метод був запропонований ученим під неабияким впливом структурно-функціональної антропології. Фукуда розглядає фольклор у рамках сільської спільноти та розкриває їхній взаємозв'язок, аби довести, що фольклор і спільнота існують як єдине ціле. Порівнюючи попередній підхід у фольклористиці, який передбачав дослідження історії в масштабах усього народу, з підходом Фукуди, можна помітити, що останній прагне до більш емпіричного висвітлення історії маленьких сільських общин [13]. Ця методологія, разом із "локальною фольклористикою", запропонованою його сучасником Міятою Нобору (1936—2000), стали новим етапом розвитку японської фольклористики після праць Янагіди [14].

Ми високо оцінюємо досягнення Янагіди Куніо як засновника японської фольклористики, проте слід зауважити, що через деякі властиві йому погляди та особливості методів дослідження частина народного фольклору не була розглянута (наприклад, та, що стосується еросу). Янагіда навмисне не брав до уваги людей без сталого місця проживання, людей, не зайнятих у рисовому сільському господарстві; не досліджував він і фольклор, що виходив за межі Японії; не цікавився проблемами дискримінованих меншин, одностатевих зв'язків тощо. Зате про ці категорії у своїх численних новаторських працях багато писав Міямото Цунеїті (1907—1981) [15]. У сучасних історичних роботах, наприклад Аміно Йошіхіко (1928—2004) [16], вищевказані явища досліджуються досить широко.

Дослідницькі організації та новітні тенденції

Перша спілка етнологів виникла в Японії у 1934 році. На противагу фольклористиці, японська етнологія вбачала своє головне завдання в комплексних дослідженнях походження та розвитку культури людства, вивченні національних культур інших народів у всіх аспектах політики, економіки, законів, релігії, мови тощо.

З ініціативи Янагіди Куніо після Другої світової війни кілька разів скликалися загальні наукові конференції, у яких брали участь антропологи, фольклористи, етнологи, археологи, історики, релігієзнавці. На жаль, традиція проведення таких конференцій виявилася нетривалою.

Культурна антропологія у кожній країні має свої особливості розвитку. У Великобританії домінує соціальна антропологія, у США – комплексна культурна антропологія, в Японії – екологічна антропологія. Проте з пожвавленням міжнародного наукового обміну відбуваються структурні перетворення у кожній науковій галузі, що призводить до поступового нівелювання регіональних відмінностей у цій науці. Сучасна японська антропологія продовжує шукати відповіді на питання про механізми пристосування людини до навколишнього середовища, про еволюцію людства тощо.

У Токійському університеті та Університеті Торіцу (тепер Столичний університет Токіо) прижилася британська традиція соціальної антропології. Це пов'язано з тим, що Накане Тіе (1926) вивчав у Великобританії соціальну антропологію і, повернувшись, був запрошений викладачем у вищеназвані університети. У районі Кансай діє Інститут гуманітарних досліджень при Кіотському університеті, провідним науковцем якого є Умесао Тадао (1920), учень еколога Іманісі Кіндзі (1902–1992). Під керівництвом Тадао проведено багато досліджень у різних районах Азії та Африки. 1974 року у місті Осака був створений Етнологічний музей, який став дослідницькою базою для культурної антропології в Японії. Антропологія у Кіотському університеті, яка розвивалася під впливом еколога Іманісі Кіндзі, активно співпрацювала з приматологією, тому в його дослідженнях брало участь чимало науковців із технічною освітою. Така співпраця була результативною для екологічного аспекту антропології, адже наголос робився на вивченні навколишнього середовища, техніки, еволюції тощо.

Сасакі Коумеї (1928), представник наукової школи Кіотського університету, очолюваної Умесао Тадао, висунув культурологічну теорію лаурінових лісів (evergreen broadleaf forest // laurel forest). Він займається дослідженнями такого типу ведення сільського господарства, за якого рис засівають на попередньо випаленій ділянці лісу. Висунута ним культурологічна теорія стверджує, що багато процесів характерні не лише для Японії, але й усієї Євразії. Також провадяться дослідження району Східнокитайського моря як культурного осередку, порівняльні дослідження народностей, які заселяють Південний Китай і Південно-Східну Азію тощо.

Починаючи з 70-х років XX ст. постколоніальні країни, які були головним об`єктом дослідження культурної антропології, почали стрімко розвиватися. З виникненням у суспільстві нових проблем потроху змінювався і характер етнологічних досліджень. Починаючи з 80-х років особливого значення набуває прикладна антропологія, покликана дати відповідь на соціальні запити, що стосуються розвитку медицини, енергетики, туризму, забруднення навколишнього середовища. Швидкий розвиток прикладної антропології спричинився до її розгалуження. Крім того, під впливом монографії Едварда Саїда "Орієнталізм" та постмодерністських течій перед культурними антропологами постала проблема, яка стосується основ цієї науки: "Що значить "описувати" іншу, чужу культуру?"; ведуться дискусії з приводу політичного аспекту антропології, її методології, ідейної бази (культурологічна відносність, соціальний структуралізм тощо).

У сучасній культурній антропології активізувалися дослідження у сфері туристичної антропології, оскільки постали такі дилеми: розвиток туризму і збереження традиційної культури; потреба освоювати навколишнє середовище і руйнування його через розвиток туристичної галузі. Науку, що вивчає явища, які супроводжують розвиток суспільства з позиції культурної антропології, називають "антропологією розвитку" [17]. У цій науковій сфері

розрізняють два напрями, що відрізняються за своєю позицією щодо суспільства. Традиційні дослідження, які здійснюються з точки зору "суб'єкта розвитку", наприклад, уряду, міжнародних та громадських організацій, називають "прикладною антропологією". У зв'язку з намаганням використати цю науку як інструмент соціального впливу, її ще називають "прикладною антропологією для соціального розвитку" [18].

На противагу цьому нейтральні щодо "суб'єкта розвитку" дослідження "груп-об`єктів розвитку" та "цільових груп", які зосереджуються на вивченні явищ розвитку і намагаються впроваджувати отримані знання, називають "прикладною антропологією соціального розвитку" [19].

Зрештою термін "етнологія" фактично вийшов із наукового обігу. У квітні 2004 року "Асоціація етнології в Японії" була перейменована на "Асоціацію культурної антропології в Японії".

Довідкові матеріали

Осередки етнології в Японії. Напрямки досліджень

Національний музей етнологі [20] (засновано 1974 року, відкрито для відвідування 1977 року) — це науково-дослідний музей, у якому працюють близько 70 академічних дослідників, які спеціалізуються з етнології та зі споріднених галузей науки: соціології, лінгвістики, археології, мистецтва. Музей нараховує приблизно 250 тис. експонатів з усього світу, з них постійно експонується близько 12 тис. Музей володіє потужними фондами електронних, аудіо-візуальних і друкованих матеріалів. Одним із головних завдань музею є просвітницька функція, а саме надання широкому загалу точної та актуальної інформації про світові соціуми. Це має сприяти взаєморозумінню народів із різними культурними традиціями, що існують поруч у сучасному світі. Японською мовою Національний музей етнології називається Minpaku.

Як міжуніверситетський центр Minpaku служить осередком академічної взаємодії між дослідниками різних академічних установ Японії й координує колективні дослідження та індивідуальні проекти, що здійснюються співробітниками Minpaku.

Значна кількість етнологічних і антропологічних ресурсів музею сприяє започаткуванню різноманітних проектів, а також допомагає впроваджувати результати наукових пошуків у життя суспільства. Об'єднавшись із Національним інститутом гуманітарних наук, Національний музей етнології істотно змінив суть своєї дослідницької роботи. Було визначено чотири головні напрямі наукових проектів:

Соціокультурна множинність (2004 —)

Створення дружніх просторів: соціокультурні виміри (2004—2007)

Зарубіжна антропологія (2004—2006)

Історія в антропологічній перспективі (2004—)

Взаємовідносини між Євразією і Японією: взаємодія і протистояння. (2004—2009)

Культурна антропологія в соціальній практиці (2004—)

Візуальна документація традиційних прикладних мистецтв: виклики і перспективи (2005—2008)

Основні напрями розвитку прикладної антропології в Японії (2004—2007)

Антропологічне вивчення реакції та протидії стихійним лихам(2004—2007)

Соціальне використання антропології (2004)

Нові напрями в науках про людину (2004—)

Текстологія: людина і текст в історично-порівняльній перспективі (2004—2008)

Практика створення нового музеєзнавства (2004—2008)

Культурна ідентичність і публічна сфера (2004).

Існують об'єднані та індивідуальні проекти, пов'язані з тематикою досліджень музею. Це дає змогу визначати стратегії пошуків і використовувати їх результати на користь суспільства. Цими проектами музей сподівається також сприяти подальшому розвитку етнологічного і антропологічного напрямів, щоб зрештою розширити виміри гуманітарних і суспільних наук.

Об'єднані Проекти Досліджень

Ці проекти здійснюються спільно вченими музею та інших наукових установ.

Список тем досліджень:

Уроки імперії інків: вчіться на явищі імперії (2004–2006)

Вивчення процесів модернізації в Індонезії (2004–2006)

Хто "тубільний"?: порівняльне вивчення соціо-історичного тла меншини / тубільні народи (2004–2006)

Етнографічне знання у постсоціалістичних умовах, переосмислення позиції: розвиток мультиполярної антропології як дисципліни (2004–2006)

Соціокультурні виміри плюралістичних суспільств (2004–2006)

Антропологічна оцінка у сприянні соціальному розвитку (2004–2006)

Антропологічні аспекти вивчення стихійних лих

Напрями розвитку текстології (2004–2006)

Про реконструкцію порівняння як антропологічний метод (2004–2006)

Етнічні та біологічні аспекти одомашнення тварин (2004–2006)

Трансформація системи охорони здоров'я в умовах глобалізації (2004–2006)

Прикладний аспект медичної антропології в охороні здоров'я, медицині та репродукції (2004–2006).

При Національному музеї етнології діє університет із правом присуджувати науковий ступінь (Sokendai)

Університет, що має відповідний науковий рівень для провадження наукових робіт, заснований у 1988 році і є першою в Японії установою, що пропонує спеціальні програми. Двадцять відділів у шести школах пропонують курси з різних наукових галузей, як-от культурна антропологія, історія, природничі та інформаційні напрями. Дослідження здійснюються у 18 міжуніверситетських установах, що розташовані в різних областях Японії. Університет сприяє інноваційним міжнародним перспективам в академічній науці, і тому існують відповідні вимоги до студентів та дослідників.

Два відділи для навчання докторантів – відділ регіональних досліджень і відділ порівняльних досліджень – пропонують курси в Національному музеї етнології, після яких надається вищий науковий ступінь. Програми для аспірантів, запропоновані Minpaku, ідеально поєднують теоретично-наукове навчання з практикою. Учасники цих програм мають вільний доступ до багатих фондів та бібліотеки Музею. Обов'язковою умовою є проведення польових досліджень, а також залучення обчислювальної техніки для обробки зібраних даних. Оскільки Дослідний інститут музею виконує функцію міжуніверситетського осередку, він забезпечує всім студентам можливість брати участь у наукових зустрічах із дослідниками з японських освітніх і дослідних установ, що мають іншу спеціалізацію.

Відділ регіональних досліджень

Відділ регіональних досліджень вивчає культури Азії, Африки, Європи, обох Америк і Океанії. Навчання зазвичай продовжується тривалими польовими дослідженнями у специфічному аспекті регіональної культури на вибір студента, з акцентом на поглибленому описі й аналізі разом із традиційними етнологічними підходами, з особливою увагою до місцевого історичного і сучасного культурного контексту.

Відділ порівняльних досліджень

Програма Відділу порівняльних досліджень пропонується студентам, зацікавленим у порівняльному і міжкультурному вивченні соціальних систем, технології, навколишнього середовища, релігії, мистецтва та інших аспектів культури. Передбачається, що студенти у своїх дослідженнях приділятимуть значну увагу міжкультурним аспектам обраної теми, а також розвиватимуть теоретичні інтерпретації порівняльних даних. Щоб досягти цієї мети, йде пошук нових шляхів досліджень, що об'єднують інформаційні технології та міждисциплінарні підходи з традиційними методами.

Опис курсу

Теза і вимоги семінару

У програмах для доктора філософії, запропонованих у Національному музеї етнології, вимагається, щоб усі студенти завершили дисертацію на основі їхньої власної роботи у "польових умовах".

У перший рік потрібно, щоб студенти відвідали серію семінарів, що готуватимуть їх для

роботи "у полі". Ця серія починається із *семінару планування дослідження*, де потрібно, щоб кожен студент представив власний попередній план дослідження своєї теми. Завершується це тематичними лекційними серіями, де викладачі почергово читають лекції з відібраних тем. Наприкінці навчального року *на семінарі пропозицій* потрібно, щоб студенти представили свої пропозиції завершального дослідження для дисертації.

На другий рік студенти починають інтенсивну роботу "у полі" під керівництвом наукових керівників. Робота "у полі", можливо, триватиме й подальші роки. Між подорожами "в поле" індивідуальне керівництво залишається за науковими керівниками. Також потрібно, щоб студенти відвідали серію семінарів для представлення в тезах поточного стану дослідження і, пізніше, частини доказів, які вони пропонують в дисертації. Всі студенти і професори даної спеціалізації відвідують ці семінари, де обговорюють результати, щоб допомогти студентам посилити їхню доказову частину.

Науковий ступінь тих, хто завершив програми, — Bungaku Hakase (еквівалент доктора філології), або, коли це більш відповідно, Gakujutsu Hakase (еквівалент доктора філософії).

Робота курсу

Для того, щоб ознайомити студентів із останніми науковими досягненнями в обраній сфері і допомогти розвинути здатність розглядати їх критично, музей пропонує кілька інтенсивних курсів щороку.

[1] George Laurence Gomme. The Handbook of Folklore. — London, 1890.

[2] *Янагіда Куніо*. Мінкан деншо рон (Теоретичне поняття японського фольклору). — Токіо, 1934.

[3] Мінзокугаку дзітен (Енциклопедія японського фольклору), ред. — К. Янагіда. — Токіо, 1994 (1-е видання —1951). — С. 584.

[4] *Tylor E*. Primitive culture. —N. Y., 1889 (reprinted in 1977). —Vol. 1.

[5] "Дюсюцу ришохо" (Порівняльна теорія) // Ніхон мінзокугаку (Японський фольклор). — Токіо, 1969. — № 60.

[6] Мінзокугаку дзітен (Енциклопедія японського фольклору), ред. — К. Янагіда. — Токіо, 1994 (1-е видання — 1951). —С. 582—593.

[7] Янагіда Куніо. Кагю ко (Про равлика). — Токіо, 1930.

[8] Янагіда Куніо. Мінкан деншо рон (Теоретичне поняття японського фольклору). — Токіо, 1934.

[9] 'Дюсюцу ришохо' (Порівняльна теорія) // Ніхон мінзокугаку (Японський фольклор). — Токіо, 1969. — № 60.

[10] Ямагучі Асатаро-шу, дзен 4 кан (Збірник праць у 4 т. Ямагучі Асатаро). — Токіо, 1973. — Т. 1.

[11] Ямагучі Асатаро то Мінкан деншо рон (Ямагучі Асатаро та теоретичне поняття японського фольклору) // Ніхон мінзокугаку (Японський фольклор). — Токіо, 1975. —№ 100.

[12] *Вакаморі Таро*. Ніхон мінзокугаку рон (Вивчення японського фольклору). — Токіо, 1947; Рекіші то мінзокугаку (Історія та фольклор). — Токіо, 1951.

[13] Фукуда Аджіо. Ніхон мінзокугаку гайзетцу (Теоретичне поняття японського фольклору). — Токіо, 1984. — С. 35—36; Янагіда Куніо но хоухоу то тіхоші кенкю (Теорія Янагіди Куніо та вивчення локальної фольклористики) // Тіхоші кенкю (Вивчення локальної фольклористики). — 1974. — № 127; Мінзокугаку ні океру хікаку но якуварі (Роль методу порівняння у фольклорі) // Ніхон мінзокугаку (Японський фольклор). — Токіо, 1974. — № 49.

[14] Міята Нобору. Тіхоші кенкю то мінзокугаку (Вивчення локальної фольклористики та фольклор) // Шітьо (Течія). — 1967. — № 100.

[15] Міямото Цунеїті-шу, дзен 48 кан (Збірник праць у 48 т. Міямото Цунеїті). —Токіо, 1983.

[16] Аміно Йошіхіко. Ігьо но окен (Химерне імператорство). —Токіо, 1986.

[17] Сузукі Мотої. Кайхатцу дзінруйгаку но чосен (Виклик антропології розвитку) // Мінпаку-цушін (інформація Музею етнології). — Осака, 2006. — № 112. — Р. 2—3.

[18] Секіне Хісао. Цунагу — кайхатцу дзісен ні океру дзінруйгакуша но якуварі (Антропологічна роль у практиці розвитку) // Мінпаку-цушін (інформація Музею етнології). — Осака, 2006. — № 112. —4—7.

[19] Кайхатцу дзінруйгаку во манабу хіто но тамені (До вивчення антропології розвитку), ред. — Кікуті Кіоко. — Кіото, 2001.

[20] http://www.minpaku.ac.jp/education/university/lecture/

It is a common opinion that the national consciousness is being formed on the foundation of the union with the other members of your ethnic group as well as on the understanding of the differences between your ethnic group and others. Japanese national consciousness was born in the 18th—20th centuries as a reaction on the fear of the influence of the Western countries. In the ethnocentric theories (specifically "kokugaku"), it was mainly the study of ancient Japan and its culture. Due to the active policy of the Meiji's government (1868—1912), the conception of national consciousness was spread among the entire population. In Japanese language, the word *nation* for the long period of time meant only *Japanese nation* and was confused with the wider term, which meant any ethnic group.

ТРИ БОЛЮЧІ ВТРАТИ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДОЗНАВСТВА СЛОВАЧЧИНИ

Микола МУШИНКА

Наприкінці жовтня та на початку листопада минулого року українське народознавство в Словаччині зазнало найбільших втрат за останнє десятиріччя. 26 жовтня в Братиславі помер найактивніший словацький україніст післявоєнного періоду — **Михайло Мольнар**. Основою його наукових зацікавлень було літературознавство, але вагомим є його внесок в українську етнологію та фольклористику.

6 листопада у Пряшеві помер український художник, найвизначніший дослідник українського прикладного й декоративного мистецтва Словаччини **Павло Маркович**. Того ж дня в кошицькій лікарні віддав Богові душу музичний педагог, музикант і визначний організатор народної художньої самодіяльності українців Словаччини **Вікентій Федор.** Імена всіх трьох відомі далеко за межами Словаччини, тому варто згадати їх "незлим тихим словом" на сторінках "Народної творчості та етнографії".

Михайло Мольнар народився 4 листопада 1930 р. в родині робітника-залізничника в с. Велика Ченґава (нині Боржавське) в Закарпатській Україні, однак майже все його життя було пов'язане зі Словаччиною. Після закінчення середньої школи він вступив на славістичне відділення Карлового університету в Празі (спеціальність — україністика, керівник — Іван Панькевич), який успішно закінчив у 1955 р. і був прийнятий на роботу в Інститут літератури Словацької академії наук в Братиславі. Там він працював до виходу на пенсію в 1991 році, пройшовши всі щаблі наукової кар'єри — від асистента до заступника директора. Він досліджував, у першу чергу, чесько-словацько-українські взаємини в галузі історії, літературознавства, етнології та фольклористики. Вже у 1956 р. він став головним організатором великої міжнародної конференції про ці взаємини, присвяченої століттю з дня народження Івана Франка, що відбулася в Пряшеві. Її матеріали, видані у двох томах (кожен понад шістсот сторінок) словацькою та українською мовами, започаткували серію "*З історії чехословацько-українських взаємин*", у якій за його редакцією вийшло сім наступних книжок.

У жовтні 1956 р. М. Мольнара було направлено в наукову аспірантуру до Києва. Під час навчання в аспірантурі він зав'язав тісні стосунки з найвизначнішими діячами української культури: Максимом Рильським, Павлом Тичиною, Олександром Корнійчуком, Володимиром Сосюрою, Євгеном Кирилюком (який був керівником його кандидатської дисертації). Всі стали його особистими друзями. Листування М. Мольнара з ними є вагомим внеском у словацьке україністику.

Під час навчання в Києві М. Мольнар зібрав багатий матеріал, який разом з матеріалами, здобутими в чехословацьких архівах і книгозбірнях, став основою його тривалих досліджень. Кандидатська дисертація М. Мольнара "*Тарас Шевченко у чехів і словаків*" (Пряшів, 1961) є і досі неперевершеною працею на цю тему. Вона викликала майже два десятки позитивних рецензій у пресі. Аналогічно з його наступною книжкою "*Словаки і українці*" (Пряшів, 1965), що, крім ґрунтовної вступної розвідки, містить серію до того часу невідомих документів про взаємини двох братніх народів у різних сферах. На цю працю посилається бібліографічний довідник "*Словацько-українські літературні взаємини до 1945 року*" (Мартин, 1970), який був своєрідним дороговказом дослідження цих взаємин.

В Україні М. Мольнар знайшов і свою життєву подругу львів'янку Марію Мундяк, яка на той час також була аспіранткою Київського університету й орієнтувалася на франкознавство та вивчення українсько-чесько-словцьких літературних зв'язків. Разом вони видали кілька цінних праць. На жаль, її життя обірвалося дуже рано, в розквіті творчих сил. Друга дружина М. Мольнара — письменниця, редактор та перекладач Лариса Нагорна, уродженка Чернігівщини, також була його вірною помічницею, зокрема при редагуванні робіт чоловіка.

Кілька цінних праць М. Мольнар присвятив українському фольклору. Першим виступом у пресі був його коментар до розділу "*Українські народні пісні*" у збірнику "*Пісні народів СРСР*" (Прага, 1951; чеською мовою). Під час навчання в Празі він сам уклав пісен-

ник "*Україна в піснях*" (*Ukrajina v pisnich*", Прага, 1954), що містить 65 пісень з нотами в оригіналі та в чеському перекладі зі вступною статтею упорядника про ґенезу української пісні, аналіз та історію її записів (головним чином, чеськими любителями українського фольклору). Пісенник було присвячено 140-річчю з дня народження Т. Шевченка, тому М. Мольнар ввів у нього 22 пісні на слова Т. Шевченка та три народні пісні про Шевченка. Решта 40 текстів та мелодій – це найпопулярніші пісні, записані протягом 150 років. Окремі розділи становлять коломийки та частівки. До кожної пісні долучено точну паспортизацію, а за потреби – дуже важливі коментарі. Для чехів книжка М. Мольнара (видана тиражем 3200 примірників) мала величезне значення. Вона стала репертуарним збірником для колективів художньої самодіяльності та для індивідуальних виконавців. Появу книжки позитивно зустріли не лише чеські любителі фольклору, але й такі українські рецензенти як Г. Нудьга, Д. Павличко, М. Колесса, М. Щоголь, С. Масляк, Г. Коновалов та інші.

Під час навчання в Києві М. Мольнар упорядкував і видав антологію народної та літературної творчості українців Чехословаччини "*Ластівка з Пряшівщини*" (Київ, 1960), передмову до якої написав Максим Рильський. Розділ фольклору в ній відкривається піснею "*Співаночки мої*", за якою йде балада, рекрутська пісня, веснянка та ліричні пісні. Розділ літературної творчості містить вірші В. Ґренджі-Донського, Ф. Лазорика, І. Мацинського, М. Шмайди, І. Жака, С. Макари, Ю. Бачі, Й. Шелепця та кількох інших поетів. Проза представлена оповіданнями Ф. Іванчова, А. Куська, І. Прокіпчака, М. Шмайди, Ю. Боролича, Ф. Лазорика та В. Поповича; драматургія – п'єсою Є. Бісс-Капишовської "Барліг".

Про кожного з авторів подано коротку біографічну довідку. В українському літературознавстві це був перший збірник, який знайомив читачів України з літературними стремліннями найбільш західної гілки українського народу. Для самих авторів визнання їхніх творів у столиці України було надзвичайним поштовхом і заохоченням до дальшої творчості. Майже всі вони в майбутньому видали по кілька книжок. Сам М. Мольнар брав активну участь у їх виданні як упорядник, автор передмов або рецензент.

У книжці "*Людвік Куба про Україну*" (Київ, 1963) М. Мольнар подав яскравий портрет чеського етномузиколога, композитора та художника, захопленого українським народом та його пісенністю. В книзі наведено десятки його записів українських пісень з мелодіями та інших документів про українсько-чеські взаємини.

М. Мольнар серією статей відкрив українському читачеві майже забуту постать чеського етнолога та історика Франтішека Ржегоржа (1857–1899), який 17 років прожив у Західній Україні. Тут він зібрав багатющий етнографічний матеріал, який досі становить основу галицьких фондів Національного музею в Празі. Найважливіші його праці М. Мольнар підготував до друку в перекладі українською мовою. На жаль, вони і досі залишаються в рукописі.

Проте основним об'єктом наукових зацікавлень М. Мольнара була українська література, з якою він знайомив переважно чеського та словацького читача.

Українській літературі він присвячував цілі номери провідних чеських, словацьких та українських часописів: "Praha – Moskva" (1954, ч. 8), "Slovenské pohľady" (1956, ч. 11), "Дукля" (1968, ч. 6). Його перу належать сотні газетних та журнальних статей, якими він пропагував українську літературу в Чехословаччині, а чеську та словацьку – в Україні. Майже кожна стаття М. Мольнара приносила щось нове, невідоме. Мабуть, немає в українській літературі письменника, про якого б він не писав. Крім Т. Шевченка та І. Франка, він писав про Г. Сковороду, І. Котляревського, Лесю Українку, О. Кобилянську. З новітньої літератури це були окремі статті про О. Корнійчука, М. Рильського, П. Тичину, В. Сосюру, Ю. Яновського, В. Минка, О. Олеся, О. Вишню, Л. Первомайського, А. Малишка, М. Бажана, Д. Павличка , Р. Іваничука, Л. Костенко, І. Драча та багатьох інших. З чеських інтелектуалів, його перу належать розвідки про А. Черного, В. Ганку, З. Неєдлого, із словацьких – про Л. Штура, Л. Новоместського, Я. Коллара, Я. Понічана тощо. Кращі розвідки М. Мольнара уміщені в книзі "*Зустрічі культур*" (Пряшів, 1980), яка є своєрідним підсумком його літературного доробку від початку 50-х до кінця 70-х років.

Чималий внесок М. Мольнар зробив у дослідження літератури закарпатських та пряшівських українців. Крім згадуваної вже "*Ластівки*

з Пряшівщини", світ побачила ціла серія книжок окремих письменників у його упорядкуванні: В. Гренджі-Донського, Ф. Лазорика, Марка Бараболі, Марії Дуфанець та інших.

Творчість М. Мольнара була продуктом доби, в якій він жив. На відміну від деяких інших україністів Чехословаччини (О. Зілинського, М. Неврлого, В. Жидлицького) він не брався за "табуїзовані" теми (розстріляне відродження", література української політичної еміграції, українські дисиденти тощо). Однак, спираючись на конкретні факти, він уникав політичного баласту при оцінці того чи іншого літературного явища, внаслідок чого його праці не втратили актуальності у наш час.

Вповні заслужено в 1992 р. він став лауреатом Премії І. Франка.

Попри те, що з другої половини 90-х років, коли зникли політичні обмеження для літературного процесу, М. Мольнар вже не брав активної участі в українознавчих дослідженнях, його науковий доробок увійшлов до золотого фонду україністики Словаччини.

Павло Маркович народився 19 листопада 1924 р. в селі Чертіжне біля Меджилабірців. У 1949 р. закінчив Російську гімназію в Гуменному і продовжував вивчати образотворче мистецтво на педагогічному факультеті Братиславського університету. Там його вчителями були визначні художники: Д. Миллий, П. Міхалідес, Ґ. Малий, Є. Легоцький, Й. Відра та інші. Від 1953 до 1960 року працював учителем образотворчого виховання у Середній педагогічній школі в Пряшеві, від 1960-го до відходу на пенсію в 1991 р. його доля була пов'язана з кафедрою образотворчого виховання педагогічного факультету Університету ім. Шафарика у Пряшеві. Там він пройшов усі щаблі науково-педагогіної кар'єри – від асистента до доцента. Одинадцять років (1975–1986) він був завідувачем кафедри, на якій виховав цілу генерацію художників та учителів образотворчого мистецтва.

Сам П. Маркович був непересічним художником. Свої картини, на яких переважала рідна карпатська природа, він виставляв на численних персональних і колективних виставках у Словаччині та за кордоном: Україні, Чехії, країнах Західної Європи, США та Канаді.

Однак найбільше його прославили дві книжки: про народні вишивки та писанки. Його книжка *"Українські народні хрестикові вишивки Східної Словаччини"* (Пряшів, 1964) побудована на матеріалах власних досліджень, проведених в українських селах Словаччини, зокрема у його рідному селі Чертіжному, де народна вишивка набула значного розвитку. Її палкою пропагувальницею була місцева учителька Анна Остапчук (1901–1992), уродженка Тернопільщини, яка прищепила любов до вишивання не лише дівчатам, але й хлопцям. Одним із них був її учень П. Маркович. У своїй книжці він подав кольорові зразки 309 вишивок (малюнків та фотографій) із 80 сіл. Біля кожної вишивки вказано село, ім'я вишивальниці та частину одягу, з якої її знято. В окремому додатку подано тринадцять фотографій рушників, хустин, подушок, сорочок, чепців та інших частин одягу з народними вишивками. До двомовної українсько-словацької книжки долучено резюме англійською, німецькою та французькою мовами.

У вступній статті П. Маркович подав детальні описи різних технік вишивання з малюнками, народними назвами та географічним поширенням кожної техніки. Праця П. Марковича стала своєрідним підручником вишивання, зокрема, для молодих дівчат, які вже не мали від кого навчитися вишивати і вчилися із книжки П. Марковича, перецмаючи з неї не лише різні техніки вишивання, але й численні зразки. Книжка швидко стала бібліографічним раритетом.

Подібна доля спіткала другу монографію Павла Марковича – *"Українські писанки Східної Словаччини"* (Пряшів, 1972). Вона стала настільки популярною, що найвизначніше австрійське видавництво образотворчої літератури – Вільгельма Бравмюллера – видало її в перекладі англійською мовою зі зміненою назвою *"Русинські писанки Східної Словаччини"* – *Rusyn easter eggs from Eastern Slovakia* (Wien 1987. Editor P. Magocsi). Змінену назву праці П. Маґочі зробив без відома і згоди автора, чим той був дуже невдоволений і своє незадоволення висловив у пресі. Ця книжка, яка містить детальний опис різних технік оздоблювання писанок та понад сотню конкретних зразків, стала підручником писанкарства і дала поштовх до відновлення цього старовинного виду народного образотворчого мистецтва.

Перу П. Марковича також належать десятки наукових та науково-популярних статей про народне мистецтво українців Словаччини,

опублікованих переважно у пряшівській українській пресі.

Він був співзасновником етнографічної експозиції Музею української культури в Свиднику, до фондів якого передав 1700 писанок із своєї колекції, кілька сотень вишивок та цілі комплекти одягу.

Довгі роки він збирав матеріали про художнє оформлення рукописних книг українців Словаччини XVI—XVIII ст. На жаль, видати друком ці матеріали він так і не встиг.

Вікентій Федор народився 26 травня 1954 р. в родині сільських учителів-українців у Бардієві. Батьки — великі любителі фольклору — від раннього дитинства спрямували його до музики. Основи музичної освіти він здобув у музичних школах Бардієва, Пряшева та в музичній консерваторії в Кошице. У 1975 р. він вступив на філософський факультет Пряшівського університету (спеціальність — освіта і виховання дорослих), де в 1983 р. здобув звання доктора (Ph. D.), а в 1991—1994 рр. на педагогічному факультеті того ж університету — педагогічну кваліфікацію учителя музичного виховання. Він грав на кількох музичних інструментах, однак справжнім віртуозом був у грі на скрипці.

Разом із двома старшими братами і сестрою він створив музичну капелу "Мелодія", яка була однією з найпопулярніших українських капел Пряшівщини і проіснувала понад 15 років. Був членом ряду інших самодіяльних колективів, а з 1980 до 1983 р. — методистом відділу народної самодіяльності Культурного союзу українських трудящих у Пряшеві.

З 1983 до 1990 р. В. Федор був керівником кращого самодіяльного ансамблю у східній Словаччині "Шаришан", у репертуарі якого були, поряд зі словацькими, українські пісні й танці. З "Шаришаном" В. Федор побував в Україні, Чехії, Польщі, Угорщині, Болгарії, Румунії, Франції, Італії, Швейцарії, Іспанії, Португалії, Бельгії, Греції, Хорватії та навіть в африканському Тунісі. Тричі він їздив зі своїм ансамблем на гастролі до США і Канади. В усіх країнах "Шаришан" репрезентував і українську культуру. Більшість обробок народних пісень в репертуарі ансамблю належала йому. В "Шаришані" він знайшов і свою життєву подругу — танцюристку Емілію, з якою виховав троє дітей — майбутніх музикантів. Донька Емілія вже зараз успішно виступає на сцені.

У 1990 р. В. Федор перейшов на педагогічну роботу. Головна художня школа ім. М. Вілеца в Бардієві під його 10-річним керуванням стала однією з кращих у Східнословацькому краї та першою в Бардіївському окрузі здобула статус приватної школи. При ній успішно діяв колектив "Черговчан", дитячий колектив "Віночок", хор "Радість", духовий оркестр тощо. Школа влаштовувала фестивалі "Бардіївська музична весна", "Бардіївська музична осінь" та багато учнівських концертів.

Успіхи В. Федора були терном в оці деяким політичним керівникам району і його в 1999 році зняли з посади директора без наведення причини. Мабуть, головною причиною його звільнення була українська національність.

У 2004 році В. Федора, на вимогу педагогічного персоналу, було поновлено на посаді директора музичної школи в Бардієві, оскільки за п'ять років його відсутності школа страшенно занепала. У короткий час В. Федор відновив її діяльність.

Довгі роки він був членом підготовчих комітетів українських фольклорних фестивалів у Свиднику, Бардієві, Снині і Камйонці. Співпрацював з багатьма колективами народної самодіяльності. Часто виступав по радіо та на телебаченні. Він записав кілька успішних компакт-дисків. Два роки тому Словацький авторський охоронний союз в Братиславі (членом якого був В. Федор) зареєстрував 233 його музичні обробки, що передавалися в телерадіо ефірі. Такою кількістю обробок може похвалитися не кожен професіональний композитор.

Смерть В. Федора була трагічною несподіванкою. Він не проснувся від наркозу після операції на зламаній руці, вмерши на 52 році життя.

This article is dedicated to the memory of three Ukrainian-Slovak cultural activists, scholars who played a great role in the development of the Ukrainian studies abroad -Mykhailo Molnar (who was Slovakian-Ukrainian literary critic and folklorist of the after-War period), Pavlo Markovych (famous painter and folk art researcher), Vikentiy Fedor (musician, pedagogue, and the organizer of the amateur folk music groups).

КИЛИМАРСТВО Й ВИРОБНИЦТВО З ВОВНИ У КРИМСЬКИХ ТАТАР

Нурія АКЧУРІНА-МУФТІЄВА

Багатовікова господарська діяльність кримських татар базувалася переважно на скотарстві. Наявність сировинної бази у вигляді вовни дрібної рогатої худоби, верблюдів, а також фарб рослинного й мінерального походження спрадавна сприяла розвитку ремесел.

Килимарство й виробництво повсті було традиційним промислом у кочових племен. Найдавніші згадки про килим зустрічаються вже в посланнях Чингізхана (XII ст.). За відомостями мандрівника Козлова, килими існували в монголів і до Чингізхана [1]. І. Штильберг, описуючи в XIV ст. Червону (Золоту) Татарію, підкреслює значення повсті в житті татар: "при обранні короля вони садять його на білу повсть і тричі підводять" [2]. Про кримськотатарське килимарство ханського періоду мало що відомо. Це в основному згадки про юрти XIII ст. в Криму, які покривалися повстю [3], про існування вже в XIV – початку XV ст. у кочових сельбищах цехів ремісників, які виготовляли повсть і килими, в XVII ст. – ремісників-майстрів молитовних килимків Кафінського еяйлета [4]. У XVIII – середині XIX ст. в Криму вироблялися безворсові килими високої технічної та художньої якості. Одначе до 30-х років XX ст. їх виробництво збереглося лише у Бахчисараї і східному Криму – в селах Ускут, Капсихор, Таракташ [5]. У зв'язку з пожвавленням торгівлі у XIII ст. стало можливим ввезення килимів із Середньої Азії, Персії, Малої Азії, Іраку, Індії, Єгипту. Проте, не слід виключати місцевого виробництва килимів та повсті, адже тут було багато сировини для цього.

Виробництво з вовни й килимоткацтво у кримських татар вивчене недостатньо, відомостей про цю галузь діяльності обмаль та й вони не стали предметом уваги дослідників. На початку XX ст. У. Боданінський наголошував на необхідності вивчення питань, пов'язаних з тканням килимів без ворсу і виробами з вовни у кримських татар [6]. Сьогодні цій проблемі присвячені одиничні публікації М. Чурлу, Т. Максимової, О. Желтухіної, І. Заатова, які вповні тему не розкривають.

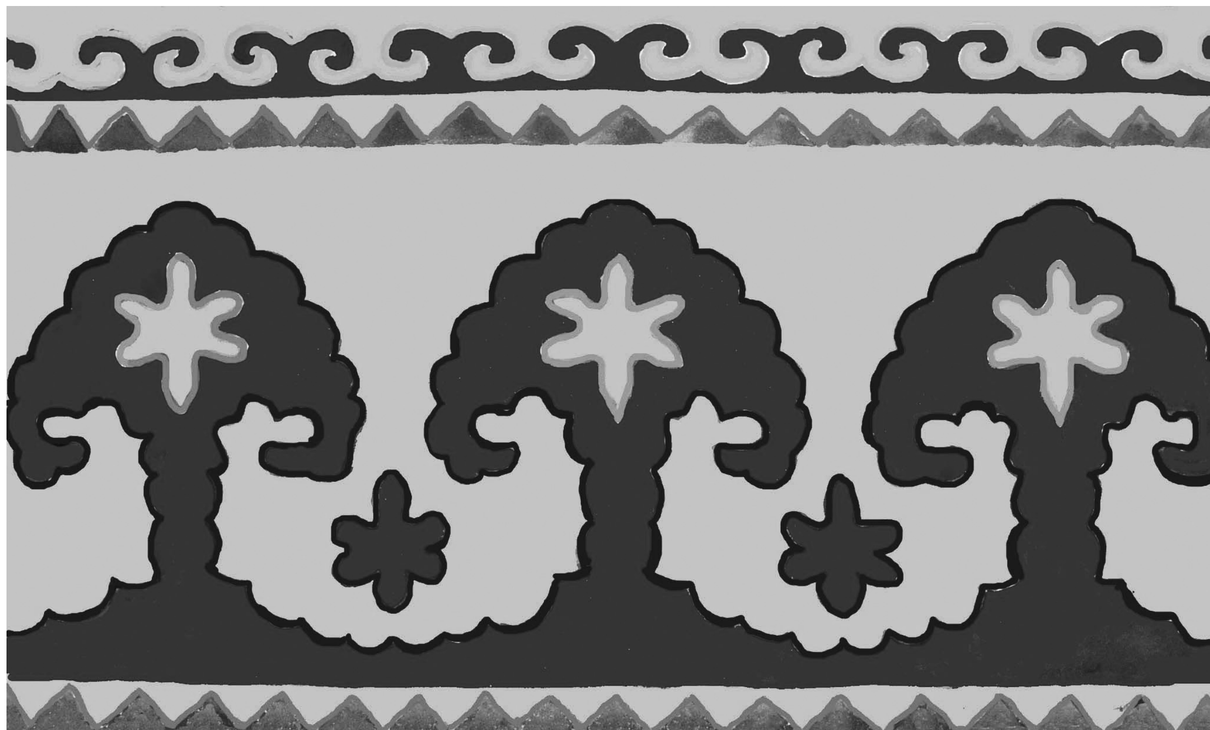
Повсть і килими відігравали важливу роль у житті й побуті монгольських і тюркських племен ще у давнину. У татарського воїна завжди під сідлом лежав шматок повсті, що служив йому "килимом або ліжком" у походах [7]. Кочовий спосіб життя татар і ногайців визначив основний тип житла – юрту, пристосовану для легкого переміщення з одного місця на інше. Головним будівельним матеріалом для юрти була повсть певної форми, розмірів і забарвлення. Багаті ногайці покривали юрту білою повстю, бідні – сірою [8]. У повстяні сумки з кишенями, розвішані на стінах, складали різні домашні речі. Повстю та килимами вистелялися підлоги і обтягувалися стіни усередині юрти. Традиція встеляти підлогу з кочового побуту перейшла і в житло осідлих татар. Повсть застосовували для покриття лежанок, підлог в мечетях, з неї виготовляли плащі та шапки.

Подорожуючи Кримом у 1253 році, чернець Віллем Рубрук відзначав, що серед кочових татар виготовленням повсті й обладнанням нею юрти займаються жінки: "її (юрту) вони покривають білою повстю, а іноді вони також беруть чорну повсть. Цю повсть біля верхньої шийки вони прикрашають чарівним і різноманітним живописом. Перед входом вони також вішають повсть, урізноманітнену строкатими тканинами. Саме вони зшивають кольорову повсть або іншу, складаючи виноградні лози або дерева, птахів і звірів" [9]. З ханських ярликів раннього періоду і Кади-Аскерських записів (книги шаріатських суддів) відомо, що вже за часів кримського ханства існували ремісники-кустарі ("*еснаф*") різних виробництв, до числа яких входили цехи повстярів ("*кечеджи*") і торбочників ("*мутаф*"). З того часу і до кінця XIX ст. виробництво повсті, сукна, торб і килимарство згадується як суто чоловіче заняття [10].

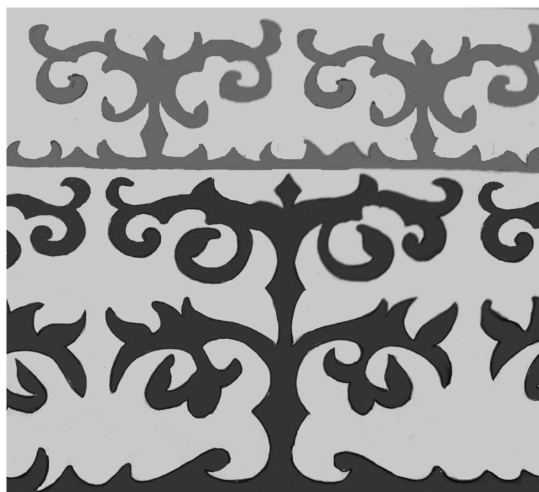
Густав Радде, подорожуючи Бахчисараєм і вивчаючи заняття і ремесла міських татар, так описує кустарне виробництво повсті: "приготування повсті проводиться татарами в спеціально обладнаних для цього майстернях і вимагає багато народу. Воно полягає в тому, що

скубана вовна рівно розкладається на тонку підготовлену для цього тканину, потім цю тканину згортають так, що внутрішні шари повсті не торкаються один одного, а відокремлені тканиною, і нарешті, катають такі згортки в білизні. Повсть під час такої дії утворюється від того, що, катаючи згорток, працівник у той же час ударяє по ньому рукою, а іншою рукою сильно тисне під час руху" [11].

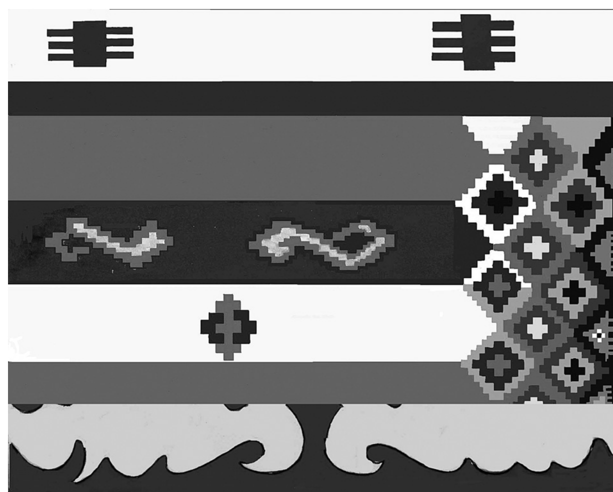
Повсть виготовляли як однотонну, так і кольорову, прикрашену аплікацією, набійкою або вишивкою. До нашого часу не збереглося



а)



б)



в)

Іл. 1. Малюнки повстяних і тканих килимів ногайців, виконані В. Контрольською. Кін. XIX – поч. XX ст;
а) Повстяний килим. Аплікація. Замальовано в 1921 р.;
б) Кошма, яка прикрашає кибитку з внутрішньої сторони. Форма кошми – трапеція. Візерунок – "туурлик коз" – аплікація з червоного й зеленого сукна;
в) Килим з кибитки ішана. Орнамент – "алача" (строкатий). Замальовано влітку 1922 р.

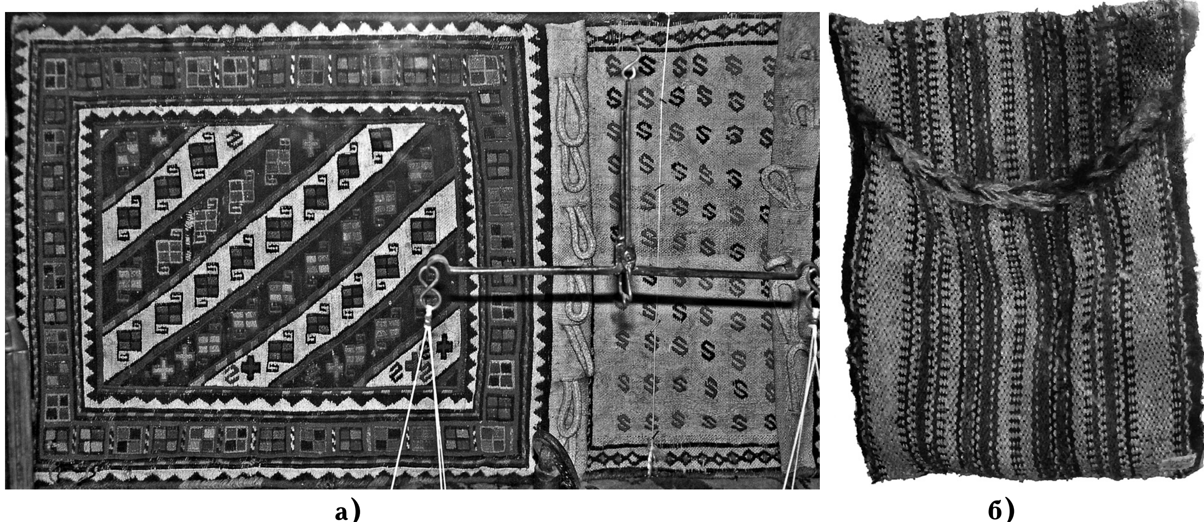
зразків повстяних килимів, проте скласти уявлення про їх орнаментику і колірне вирішення можна з ескізів і замальовок. Так, у фондах Бахчисарайського державного історико-краєзнавчого заповідника (БДІКЗ) зберігаються малюнки повстяних і тканих килимів ногайців, зібрані у Криму та відтворені В. Контрольською (іл. 1). Світла повсть прикрашалася червоним, зрідка зеленим чи блакитним орнаментом, що мав назву "туурлик коз" (*torlak-* від турецького – молодий, необ'їжджений дикий (кінь); можливо, "очі дикого (молодого) коня (жеребця)"). Виготовлялися також ткані килими в техніці, яка подібна до заставної техніки ткання "*кибриз*".

Помітне місце в домашньому виробництві займало виготовлення вовняних тканин – сукон "сокма". Ткали як грубі вовняні сукна для верхнього, так і тонкі для натільного одягу. На нитки основи для полотна використовували осінню вовну, а для піткання – весняну. Іноді для основи сукали разом вовняну й льняну пряжу. Ткали сукно на тому ж стані й тими ж прийомами, що і полотно, простим полотняним переплетенням. Сукно було чорного, бурого, рідше синього, рожевого, зеленого і білого кольорів. Святковим вважалося тонке кольорове сукно, яке використовувалося для покривал на дивани, головних уборів, панчіх, накидок "*фередже*" (рожевого, зеленого і білого кольору), які вдягали жінки, виходячи з будинку [12].

Для отримання сукна виготовлену вовняну тканину валяли або ногами на підлозі, або руками на рогожі. При першому способі вовняну тканину змочували в казані з гарячою водою, стелили на підлогу і топтали ногами. У процесі роботи на тканину постійно лили гарячу воду. Очевидно, як один з найдавніших, цей примітивний спосіб обробки сукна довгий час зберігався в умовах натурального господарства і в первісному вигляді застосовувався майже до кінця XIX століття. Літературні джерела свідчать про те, що валяння сукна ногами було поширене у тюркських народів Середньої Азії [13], у кумиків [14], у татар Середнього Поволжя та Приуралля [15]. Валяння сукна руками проводилося на рогожі аналогічно першому способу. Після ущільнення перевіряли готовність: якщо сукно не перегиналося, трималося вертикально, то вважалося готовим, після чого його полоскали, вичавлювали і сушили.

Гірські та степові татари для пошиття верхнього зимового одягу використовували грубе сукно чорного і бурого кольорів. Як відзначав у середині XIX ст. В. Кондаракі, вовняні бурки, які виготовляли в Криму, надзвичайно легкі та практичні, були незамінні при верховій їзді в мокру зимову погоду [16]. З сукна шили також головні убори, короткі куртки (*хиска чекмен*), візерункові жилети (*илек*), штани (*шальвари*) і взуття. Як правило, вироби з сукна часто прикрашалися набійкою або вишивкою, розшивалися мішурою (особливо покривала на *сет*).

В результаті експедиції 1925 р. по східному Криму в селі Капсихор і суміжних з ним було



а) б)

Іл. 2. Торби і перекидні сумки "ейбе" (або егбе). БДІКЗ. Початок XX ст.: а) Перекидна сумка. Ткацтво: б) Плетена торба. Вовна.

виявлено виробництво торб невеликої ширини і ворсових перекидних сумок "*ейбе*" (або *егбе*) [17]. Їх виготовляли для господарсько-побутових потреб. У торби насипали вівса або ячменю для коней та інших тварин. У перекидних сумках в XIX ст. перевозили фрукти як усередині півострова, так і на продаж за межі Криму. Щоб сплести торбу, потрібно "два паралельні ряди ниток, які, натягнуті на верстаті вертикально до виконавця, слід переплести третім горизонтальним рядом. Щоб зробити один такий ряд, доводиться виконати п'ять рухів руками. Але плетінка виходить чиста й акуратна, а колір ниток — білий, сірий, червоний і чорний — надає їй досить витонченого вигляду" [18]. Сумки виходили строкатими й святковими (іл. 2).

Існування на початку XX ст. виробництва ворсових перекидних сумок, а також згадки в писемних джерелах і твердження очевидців свідчать про те, що в Криму виготовляли і ворсові килими. Проте через відсутність даних, а також зразків, тема ця на даний момент залишається відкритою для вивчення.

Килимарство спрадавна відоме в узбеків і туркмен Середньої Азії, у Закавказзі, в Україні, Ірані, Туреччині, Єгипті, Болгарії, Румунії, Молдови. Щодо татар, сьогодні ми маємо уявлення лише про один вид — татарський "безворсовий килим". Ткацтво килимів без ворсу передбачало заставну техніку ткання. У Бахчисарайському палаці, за припущенням У. Боданінського, збереглася низка старовинних килимів, виконаних у Криму. Ці килими до їх надходження в музей довго використовувалися в ряді мечетей і в домашньому побуті. Схеми мотивів, колірна гама (за винятком червоної фарби, що зустрічається на рушниках, виконаних у заставній техніці, чого зовсім немає на килимах) і спосіб ткання наближають їх до технічного виду ткацтва "*атма кибриз*" ("*кіпрське ткання*"). Назви майже всіх елементів орнаменту килимів збереглися в народній традиції до нашого часу. Аналогів у перських, турецьких, середньоазійських, кавказьких, малоазійських й українських килимах не спостерігається. На користь припущення про кримське походження цих килимів свідчить також наявність у кустарів-торбочників похилих (вертикальних) верстатів значної ширини, які часто зустрічаються в тюркських племенах. Саме на подібних верстатах могли виготовлятися килими [19].

Старі кримські килими, ткані з вовняної (іноді бавовняної) пряжі, мали м'яку пружинисту структуру, на відміну від тонких і щільних анатолійських килимів, які виготовлялися з грубих ниток. Для килима характерні щілиноподібні отвори "*чильтер*". Ці просвіти утворюються в результаті прокладання кожної нитки піткання та її повороту в межах візерунка. Нитки піткання, не переплітаючись між собою, через декілька проходів змінюють місце у вертикальному й діагональному напрямах. У результаті отвори щодо контура візерунка розташовуються східчасто. Великі килими складалися з двох-трьох полотнищ, скріплених між собою швом-облямівкою, що доповнювала загальну композицію.

У килимах добре помітна індивідуальність творчості їх виконавців, привертає увагу тональна м'якість, чистота й яскравість барв, звучання кольору. Все це робить килими вельми життєрадісними і декоративними. В них знайшли віддзеркалення глибокі художні традиції татарського народу.

У. Боданінський називає три основні типи безворсових килимів [20]:

— "*орта*" (середина);

— "*кобекли-орта*" (середина з пупком);

— "*намазлик*" (молитовні килимки).

Перший тип — "*орта*", квадратний, зі стороною до 3 м, складається з прямокутних рамок — широких і вузьких, заповнених орнаментом. У забарвленні переважають темно-синій, жовтий, коричневий, помаранчевий, блакитний, білий, рідше рожевий і напівтони зеленого. Такі килими, як правило, клалися на підлогу в центрі житла або мечеті, під центральною частиною дерев'яної, різьбленої або розписної стелі. Один із збережених зразків килима "орта" кінця XVIII ст. використовувався в ханській мечеті Хан-джамі в Бахчисараї.

Другий тип килимів — "кобекли орта" — мав прямокутні розміри 3 × 3,5 м і складався з трьох рядів прямолінійних рамок, зшитих між собою. Орнамент середнього полотна нараховував п'ять рядів концентричних ромбів, по кутах яких розміщувалися невеликі ромби або стилізовані квіти з трьох пелюстків — "*ярм гуль*" (половина квітки). Кожен ромб прикрашений по діагоналі схематизованими мотивами "*ярм гуль*", "*пота коз*" (око верблюда), "*каз аяк*" (гусяча лапка). Колірна гама наближена до першого типу килимів.

Враження барвистості й декоративності створювалося за рахунок рівноваги контрастів окремих полів, площин, співзвуччя барвистих плям, цілісності стилізації окремих мотивів. Такі килими призначалися для підлоги в будинках і мечетях, а також для обвідних диванів "*сет*" (іл. 3).

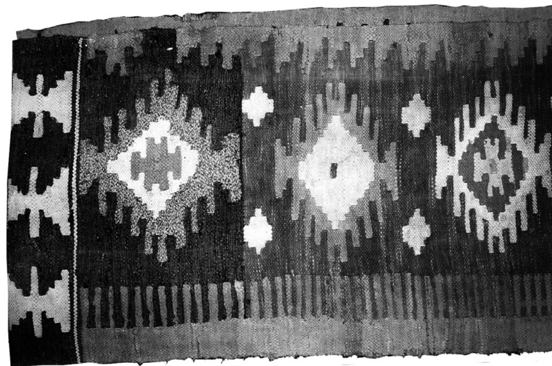
Намазлики, окрім прямого призначення, виконували і суто декоративну роль — вони були прикрасою інтер'єрів. Їх вивішували разом з орнаментованими рушниками на стіну в кімнаті для гостей або спальні. Такі килими вирізнялися особливим багатством тканих візе-



а)



б)



в)

Іл.3. Килими. Поч XX ст. БДІКЗ: а) Килим на підлогу "Єлакли"; б) Килим на обвідний диван; в) Килим з орнаментом "налбанд тез'яси".

Третій тип килимів — "намазлик" (килимки для намазу) був невеликих розмірів. Його довжина втричі перевищувала ширину. Намазлик, як правило, складався з вузьких і широких прямокутних рам з дрібним, однорідним на світлому тлі мотивом "*чечекли череп*" (ваза з квіткою), що повторювався. Основні кольори: синій, жовтий, кремовий, коричневий, білий. Краї рамки і середнього поля оздоблювалися орнаментальною смугою "*суу*", яка складалася з поширеного хвилеподібного мотиву "*огуз сийдик*" (волова сеча). Відчуття простоти, легкості та свіжості досягалося композиційним рішенням, схемою візерунків, спрощеною гамою барв. В БДІКЗ представлений зразок цього виду килимів, який у XIX ст. використовувався в Бахчисарайській мечеті Янган-джамі.

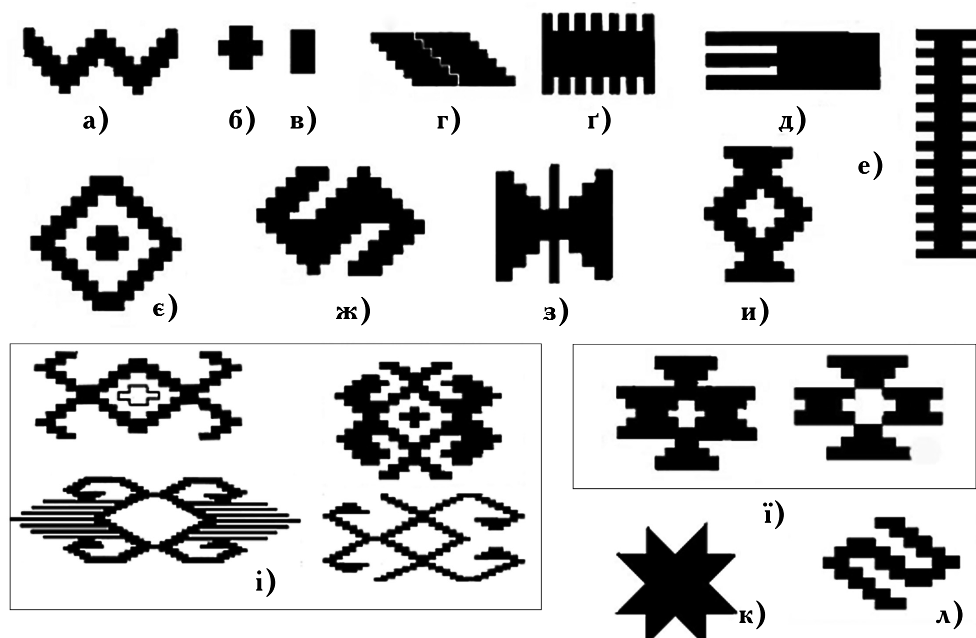
рунків. Для намазликів другої половини XIX ст. характерні геометричні та квітково-рослинні мотиви, вписані в широкий бордюр, який обрамляє контур килимка, за винятком нижньої частини. Центральне поле окреслювалося вузьким бордюром П—подібної форми з верхом у вигляді кіля, стрілчастого або ж напівкруглого завершення (імітація ніші Міхраба мечеті). Експедицією 1994 р. в Судакський район, яку очолював М. Чурлу, було виявлено зразки килимів, витканих у Криму до 1940 р. Зафіксовано довоєнний екземпляр, центром орнаментальної композиції якого було зображення міхраба.

Безворсове килимарство аж до депортації було поширене в селі Таракташ Судакського району, де майже в кожній сім'ї стояв горизонтальний ткацький верстат, зроблений чоловіка-

ми майстринь. Килим передавався у спадок, був обов'язковим елементом посагу нареченої, рід якої походив з Тарakташа. Майстрині вважали своїм обов'язком виткати хоча б по одному килиму для своїх дітей і онуків. Традиційний спосіб використання цих виробів — покриття підлоги. В окремих випадках, коли орнамент килима був особливо до душі господарям, він вивішувався на стіну в кімнаті для гостей або спальні. М. Чурлу був виявлений факт існування виробництва кримськотатарських килимів в Узбекистані в період після депортації. Майстрині, уродженки кримських сіл Токлук і Коз, продовжували традиції своїх пращурів у селі Пайшанба Каттакурганського району [21].

Багатий колірний лад килимів забезпечувався барвниками рослинного походження. Професійно пофарбована пряжа витримала випробування часом, не втративши яскравості й соковитості кольору і сьогодні. У давнину кримські татари, як і багато народів Сходу і Європи, володіли технологією виготовлення фарб — як рослинних, так і з неорганічних матеріалів. Для вовняної пряжі використовували ті ж барвники, що і в ткацтві. Чорна фарба готувалася з чорнильного горішка і шкірок граната. Коричневі відтінки досягалися за допомогою зеленої оболонки волоського горіха. Лише для отримання відтінків жовтого, замість відвару цибулиння, брали баранячу жовч і корінь барбарису. А змішуванням жовчі або кореня барбарису з оболонкою горіха досягалося забарвлення в рудих тонах. Такі фарби, як червона (сандал, марена, кошеніль), синя (індиго) і блакитна, привозилися з Анатолійського і Кавказького узбережжя. У комбінації з рослинними барвниками використовувалися також кольорові глини (турецька блакитна, рожева), галун ("*ранкли шап*"). Для забарвлення вовни велике значення мав купорос ("*сач-кибриз*") [22].

Орнаментальна структура килимів багато в чому схожа зі структурою орнаменту на домотканих полотнах, особливо виконаних у заставній техніці. Основні елементи і форми орнаменту (іл. 4) дуже прості, створюються



Іл. 4. Назви орнаментів кримськотатарського килима:
а) огюз сийдик (слід бика); б) кабак чегирдеки (насіннячко гарбуза); в) гогерджи тирнаги (кіготь голуба); г) пахлава (ромбоподібне печиво); ґ) кирк'аяк (сколопендра); д) тарак (гребінь, гребінець); е) сельби (тополя); є) кобек (пуп, центр); ж) арслан агиз (паща лева); з) индже бели (тонка талія); и) огюз коз (око бика); і) к'искич (рак); ї) налбанд тез'яси (ковадло); к) йилдиз (зірка); л) бурма-суу (вода, що крутиться).

шляхом комбінування різної товщини скісних ліній, багатокутників, що мають назву за кількістю кутів ("*уч* (три)–кош (кут)", "*дорт* (чотири)–кош", "*секиз* (сім)–кош" і под.), смуг, що оздоблюють малюнок ("*суу*" – в перекладі означає витік води), S–подібних ("сув" – вода), закручених ("*бурма-су*") елементів тощо.

Найпоширенішими та найпростішими в техніці виконання були килими "єлакли" (смугасті) (іл. 3). Кольорові широкі (5–7 см) і вузькі (0,5–1,5 см) смуги, найчастіше по три, чергувалися як у строгій, так і вільній послідовності. Колірна гама варіювалася від скупих комбінацій чорного і темних кольорів до м'яких пастельних, світлих або яскравих і барвистих багатоколірних поєднань.

Складнішими щодо орнаменту були килими з мотивами "*тарак*" (гребінь). До кольорових вузьких смуг додавалася широка (15–20 см) з обов'язковим мотивом "*тарак*" на краях, а між ними один з мотивів "*арслан агиз*" (паща лева), "*кобек*" (пуп, серцевина), "*огюз коз*" (око бика), "*огюз сийдик*" (волова сеча, слід вола) або "*налбанд тез'яси*" (ковадло) (іл. 3).

Колір простих смуг (зазвичай об'єднаних по три), які регулярно чергуються з орнаментованою широкою смугою через увесь килим, як правило, залишався незмінним. У широкій смузі, що займала домінуюче смислове значення, колірні комбінації тла і орнаментів змінювалися через кожне чергування. Звичайно виконувалися кольорові фігури на чорному тлі або чорні з кольоровими орнаментами на кольоровому.

За своїми орнаментальними мотивами, їх трактуванням і взаємним поєднанням, розміром візерунків, колористичним рішенням безворсові килими близькі до тканих і особливо до заставних рушників XVIII–XIX століть. Килими орнаментально схожі з рушниками "кибриз" і мають рапорт з ромбами або шестикутниками, в які вписані різні елементи. Вони вважалися найгарнішими. Колір орнаменту в таких килимах змінювався по горизонталі, створюючи різноманітність у сприйнятті повторів.

За допомогою старих інвентарних книг, що збереглися в музеї, завідувачка відділом Ялтинського історико-літературного музею Л. Петренко відновила назви орнаментальних мотивів: "*кирк'аяк*" (сколопендра), "*индже белі*" (тонка талія), "*налбанд тез'яси*" (ковадло). Найчастіше зустрічались мотиви "*курт изи*" (слід вовка) і "*йилдиз*" (зірка) [23].

Форми і мотиви заставних візерунків татар в загальних рисах подібні до орнаментики килимових виробів узбеків, каракалпаків, казахів, киргизів і особливо азербайджанців. Проте, за композиційним розташуванням елементів, їх поєднанням, пропорціями, масштабними і колористичними співвідношеннями татарські візерунки самобутні й не мають аналогів.

Таким чином, виявлені й збережені до нашого часу кримські килими походили в основному з сіл Кіз, Токлук, Таракташ, Кутлах і були виткані у кінці XIX – початку XX ст. [24] Можливо, саме в цей час у зв'язку з розвитком промислового виробництва тканин з льону і бавовни та насиченням ними ринків збуту відпадає необхідність у їх виготовленні. Проте ткацькі верстати збереглися в кожній кримськотатарській сім'ї. Відсутність свого часу дешевих килимів промислового виробництва й дорожнеча тих, які привозили з Кавказу і Туреччини, змусили налагоджувати виробництво в домашніх умовах. Відсутність відомостей серед дослідників і колекціонерів про широке виробництво килимів у Криму дозволяє припустити, що воно існувало лише в рамках домашніх потреб у невеликому регіоні Криму в кінці XIX – початку XX століть. Більш традиційним у татар і стародавнім, пов'язаним з кочівницькою культурою пращурів, було виготовлення повсті, яка довго і широко застосовувалася в побуті.

[1] *Козлов А.* Путешествие по Татарии и другим странам Востока. – С.Пб., 1873.

[2] *Штильберг И.* Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 г. // Хрестоматия по этнической истории традиционной культуры старожильческого населения Крыма. – Симферополь, 2004. – Ч. 1. Мусульмане: крымские татары, цыгане.

[3] *Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука // Хрестоматия по этнической истории... – С. 33.

[4] *Челеби Э.* Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666–1667 гг.) // Хрестоматия по этнической истории... – С. 151.

[5] *Боданинский У.* Производства из шерсти у крымских татар // Крым. – 1928. – Вып. 2. – № 1 (16). – С. 67.

[6] *Там само.*

[7] Описание Перекопских и Ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де Люка, монаха Доми-

никанского ордена (1625 г.) // Хрестоматия по этнической истории...

[8] *Калмыков И., Керейтов Р., Сиколиев А.* Ногайцы. Историко-этнографический очерк. — Ставрополь, 1988. — С. 113.

[9] *Рубрук Г.* Путешествие в восточные… — С. 33.

[10] *Боданинский У.* Производства из шерсти…; *Радде Г.* Крымские татары // Хрестоматия по этнической истории..; *Дмитриевский М.* Картина Крыма или краткое описание татар и других народов в Таврии живущих… // Хрестоматия по этнической истории..; *Никольский П.* Бахчисарай и его окрестности: Историко-этнографические экскурсии // Хрестоматия по этнической истории...

[11] *Радде Г.* Крымские татары… — С. 270.

[12] Народы России. Этнографические очерки. Казанские и крымские татары. — С.Пб, 1881. — Т. 1. — С. 64.

[13] *Смешко Т.* Ткани в одежде киргизов (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. — М., 1979. — С. 216.

[14] *Гаджиева С.* Кумыки. Историко-этнографическое исследование. — М., 1961. — С. 99.

[15] *Сафина Ф.* Ткачество татар Поволжья и Урала: Историко-этнографический атлас татарского народа. — Казань, 1996. — С. 68.

[16] *Кондараки В.* Универсальное описание Крыма. — С.Пб., 1875. — Ч. 1. XVII. — С. 49.

[17] *Боданинский У.* Производства из шерсти…

[18] *Никольский П.* Бахчисарай и его окрестности… — С. 279.

[19] *Боданинский У.* Производства… — С. 75.

[20] *Там само.* — С. 71—75.

[21] *Чурлу М.* Крымскотатарские килимы: ремесло, искусство, сакральная тайна прошлого // Kasevet. — 1996. — № 1. — С. 46—47.

[22] *Чепурина П.* Орнаментное тканье крымских татар // ИТОИАЭ. — 1929. — Т. 3. — С. 76.

[23] *Чурлу М.* Крымскотатарские килимы… — С. 47.

[24] *Там само.*

The question of Crimean Tatar carpet weaving and wool production is revealed in the article: kilims, pile, coarse cloth, torba (bag) and turncoat. Considerable attention is paid to typology of Crimean pileless carpets. Three types are pointed out: "Orta" (the middle), "Kobekli-orta" (middle umbilical), "Namazlik" (carpets for praying). Ornamental structures of Kilims are examined, the names of ornamental tendencies, the material used and colour gamut are re-established. The author brings us to conclusion that the most ancient and traditional Crimean Tatar art is production of pile bat carpet weaving existed only in very narrow frame of space and time.

ЖІНОЧА ЛЮБОВНА ПІСНЯ В КРИМСЬКОТАТАРСЬКІЙ ФОЛЬКЛОРНІЙ ЛІРИЦІ

Ольга ГУМЕНЮК

Леся Українка, перебуваючи в Криму, жваво цікавилася кримськотатарською культурою, зокрема й народною творчістю. В одному з листів до свого дядька, видатного філософа й публіциста, професора Софійського університету Михайла Драгоманова вона писала про подібність кримськотатарських та українських народних орнаментів, зазначала, що зібрала в Криму цілу колекцію місцевих візерунків і навіть накреслила найхарактерніші для них фігури [1]. Хоч про це ніби немає безпосередніх свідчень, можна не сумніватися у пильному інтересі української поетеси також до музичного кримськотатарського фольклору. Думається, зовсім не випадково чоловік Лесі Українки, відомий фольклорист Климент Васильович Квітка, який у 30-х роках минулого століття був професором Московської консерваторії і якого називають "основоположником радянської наукової музично-фольклорної школи" [2], значну увагу приділяв кримськотатарській народній пісні, вказував на своєрідність її поетики та особливу ладову вишуканість [3].

Характерною ознакою кримськотатарського пісенного фольклору є його тематичне багатство, на що звертають увагу вже його перші збирачі та дослідники, зокрема Олексій Олесницький, науковець московського Лазаревського інституту східних мов, котрий 1910 року видав у Москві збірник зібраних та записаних ним на кримському Південнобережжі народних пісень [4]. У передмові до збірника він вирізняє та обґрунтовує такі жанрово-тематичні розділи — пісні ліричні (переважно про біль розлуки з коханою), пісні грайливі (найбільш поширені серед гірських провідників), пісні солдатські (тут означені також як окремий розділ, а не підрозділ, — пісні про російсько-японську війну), піс-

ні історичні та побутові, пісні переселенські [5]. Цей поділ не втратив свого значення й до нашого часу, хоча базується він лише на піснях Південнобережжя. Не вдаючись до його аналізу, уточнень та зіставлень з пропозиціями фольклористів пізнішого часу, оскільки це не є метою нашої розвідки, підкреслимо — і в збірці Олесницького, який зазначає, що найбільш поширеними є пісні ліричні (так він називає любовні пісні), і в збірниках пізніших, зокрема й виданих останнім часом [6], найбільше місця займають саме пісні про кохання. Любовні пісні кількісно переважають всі інші, разом узяті, не лише в кримськотатарському, а й в українському фольклорі та, очевидно, у фольклорі інших народів. Туга за втраченим коханням, біль розлуки з коханою, жадання зустрічі з нею, неповторна втіха любовних відчуттів, оспівування дівочої вроди — ось основні теми кримськотатарської любовної лірики. Майже всі пісні створені й виконуються від чоловічого імені. Налічується буквально кілька зразків пісень, у яких виливаються дівочі й жіночі переживання. Очевидно, це пояснюється віками плеканим мусульманським менталітетом, який не заохочує жіноцтво до безпосереднього, хоч би й пісенного, вияву свого інтимного світу. Тим більший інтерес становлять ті поодинокі зразки кримськотатарської фольклорної любовної лірики, де цей світ усе ж таки розкривається. Прикметно, що принаймні одна з цих декількох пісень — "Мен анамнынъ бир къызы эдим" ("Я у матері була одна"), як стверджують дослідники, має українське походження [7].

Сюжет, що окреслює безталання дівчини, яку не лише з суто меркантильних міркувань, а й щиро бажаючи їй добра, батьки видають заміж за багатого нелюба, досить поширений в українському пісенному фольклорі. Він розгортається зокрема у таких піснях, як "Чи я в лузі не калина була", "Ой журилася матінка мною", "Ой дала мя моя мати" тощо. Присутній цей сюжет і в кримськотатарській пісні "Я у матері була одна". Але при тому, що ця пісня і сюжетно, і тематично, і характером ліричної героїні, і проникливим ліризмом, і лагідною мелодійністю дуже близька до відповідних українських пісень і навіть має українське походження, в ній досить виразні риси, специфічні для поетики саме кримськотатарської народної пісні. Тут відсутня ґрунтовна оповідність, сюжет не розгортається в усіх колоритних подробицях, а тільки вгадується за окремими образними деталями. Лірична героїня, що колись була єдиною і, певно ж, пещеною, щасливою донькою у своїх батьків, веде мову про своє нинішнє безталання й порівнює себе з нерозквітлою трояндою (таке порівняння більшою мірою в традиціях східної, ніж української поезії):

Мен анамнынъ бир къызы эдим,
Бахытсыз олдым.
Ачылмамыш гондже гуль эдим,
Сарардым, солдым.
(Я у матері була єдина донька,
Нещасливою стала.
Мов нерозквітлий бутон троянди,
Пожовкла, зів'яла) [8].

У пісні, позначеній протяжними тужливими інтонаціями, не йдеться про те, що саме вчинили недалекоглядні батьки, не розповідається ні про заміжжя з примусу, ні про нелюба-чоловіка чи якісь інші конкретні реалії прикрого й гіркого становища, яке спонукає до вияву душевного болю та жалісливого звертання до батьків. Батьки мають чудово розуміти, про що саме йдеться, тож детальне побутописання тут зайве. Кілька промовистих образних штрихів (зокрема й такий: "Ах, олмагъан ерлере... башым байланды" — "Ах, у чужій стороні... опинилась я") збуджують уяву слухача, посилюють емоційність та впливовість жалісливої скарги ліричної героїні. Ще більше посилюють тужливу експресивність образні деталі, орієнтовані не так на побутову конкретику, як на своєрідне символічне узагальнення. Це вже згаданий нерозквітлий бутон троянди в початковій строфі, а також стан неприкаяності, душевного сум'яття ліричної героїні:

Ат айланмаз ёллара, джаным,
Арабам айланды.
(На шляхи, де й кінь не ступав, душе моя,
Завернула моя гарба).

Схожа тема (осоружного заміжжя), лише, так би мовити, не на лірико-драматичному, як у пісні "Мен анамнынъ бир къызы эдим", а на трагічному рівні, розкривається в пісні "Бир данем Айше" ("Незрівнянна моя Айше"). Цю пісню не можна беззастережно віднести до жіночої, бо оповідь ведеться не від імені героїні Айше, а від імені епічно означеного оповідача (хоча не безстороннього, глибоко пе-

рейнятого долею героїні, ймовірно, від імені її безталанного коханого, а можливо — найближчої подруги). Але тут така глибина співчуття й таке гостре переживання за сумну долю героїні, що спонукає говорити якщо не про належність, то, принаймні, про близькість твору саме до жіночої фольклорної лірики. До цього схиляє також типологічна особливість сюжету, який, так само, як і в пісні "Мен анамнынъ бир къызы эдим", лише вгадується за окремими колоритними штрихами, пройнятими урочою недомовленістю.

У перших трьох розлогих рядках катренних строф пісні, кожна з яких завершується, експресивно підсилюється уривчастим коротким рядком "Бир данем, Айшем" ("Незрівнянна Айше", "Єдина моя Айше"), спершу окреслюється постать матері, яка, переживаючи за долю дочки, не хоче віддавати її заміж, але все ж змушена коритися волі чоловіка, що твердий та непохитний в рішучому намірі таки віддати Айше. Ця рішучість підкреслюється чіткою повторюваністю характерних фраз:

Бабасы дерки, мен сёзюмден дёнмезим,
Бабасы дерки, мен сёзюмден дёнмезим,
дёнмезим,
(Батько каже, від слів своїх
не відступлюсь,
Батько каже, від слів своїх не відступлюсь,
не відступлюсь) [9].

Далі у сповнених зачаєної тривоги наступних строфах (ця тривога увиразнюється уривчастістю останнього рядка кожної строфи) розгортається з волі батька стрімке й бучне приготування до весілля, окреслене такими образними деталями, як пошиття кумачевого вбрання нареченої, розведення весільної хни, скликання юрми родичів... Усі ці пишні, барвисті картини контрастно змінюються трагізмом останньої строфи, в якій виразно проступає тривога, що лише вгадувалася в попередніх строфах:

Учь кунь олды далгъаджылар далдылар,
далдылар,
Айше къызны сув тюбюнден булдылар,
булдылар,
Айше къызны сув тюбюнден булдылар,
Бир данем, Айшем.
(Три дні молодці пірнали, пірнали,
Юну Айше під водою знайшли, знайшли,
Юну Айше під водою знайшли,
Незрівнянну Айше).

Повторюваність розлогих фраз, експресивність яких посилюється тужливим розспівуванням, інтонаційно наближає цю пісню до народного плачу-голосіння. Про переживання дівчини, яку віддають заміж у чужі далекі краї, розповідається і в пісні "Фесим кетти дерьягъа" ("Попливла моя феска по річці"). Феска, головний убір юної дівчини, відпливає по ріці. Охоплена переживаннями, юнка, певно, випадково впустила її і відчуває, що так само безповоротно відпливають, відходять у минуле її дитячі літа. Власне майбутнє дівчині уявляється глибокою темною криницею, куди її жбурляють, мов камінець. Виразні й промовисті метафори тут ненав'язливі й посилюють притаманний пісні елегійний настрій, означений також характерними зойками:

Дерен къуюгъа таш атсанъ
Чынъгъырдай кетер, аллай.
Узакъ ерге къыз берсенъ,
Джылай кетер, аллай!
(Камінець, кинутий в глибоку криницю,
Дзвінко падає, гай-гай.
В далекий край дівчину віддають,
Плаче вона, гай-гай!) [10].

Сюжет про видання дівчини за нелюба досить поширений не лише у фольклорі, але і в художній літературі. Він зокрема присутній у новелі Михайла Коцюбинського "На камені" (ця новела, як відомо, належить до кримськотатарського циклу творів письменника). Серед пісень, що їх дослідники відносять до історичних ("Тарихий йырлар"), вирізняється своєрідний цикл про джигіта Аліма. Пісні цього циклу близькі до епічної традиції. Ліричний герой Алім, від імені якого ведеться оповідь, своєю нескореністю гірким обставинам, здатністю знайти вихід з найбільшої скрути ("Вісімсот бійців шукали мене, та ніхто не впіймав") дещо нагадує таких епічних героїв як Чора-батир чи Едіге. Близькість згаданого ліричного циклу до епічної традиції підтверджує й поява в ньому жіночого голосу, подібно до того, як у розлогій епічній оповіді "Чора-батир" з'являються монологи матері героя. Пісня "Алим, Алим демектен..." ("Про Аліма розповім...") належить до одного з небагатьох зразків жіночої лірики в кримськотатарському фольклорі. Тут оспівується щире й вірне кохання. Лірична героїня, чекаючи свого красеня Аліма ("джаван Алим"), пишається його

мужністю, кмітливістю, веселою вдачею, вірить, що коханий, подолавши скруту, яка випала на його долю, неодмінно повернеться додому живий і здоровий:

Алим ольди дегенлер,
Гендиси кирсин мезара.
(Хто каже, що Алім помер,
Хай в могилу ляже сам) [11].

У пісні "Про Аліма розповім" досить виразно звучить поширений в кримськотатарській і не лише в кримськотатарській любовній поезії мотив гіркої розлуки з коханою людиною. Цей мотив зустрічаємо у такій пісні як "Бу дуньяда бир яр севдим" ("В цьому світі покохала я"). Вираз "Бу дуньяда..." підкреслює масштабність, незмірність, особливу силу любовних переживань ліричної героїні. Цю силу увиразнює і завершальний рядок рефрену кожної з чотирьох п'ятирядкових строф: "Яш юрегим откъа янды, яр" ("Серце згора, вогнем пала, ох"). В сповнених палкої пристрасті звертаннях до коханого лірична героїня висловлює віру в те, що біль розлуки і навіть можливої зради з його боку не згасять силу її почуттів, і ця сила, благословенна долею, неодмінно буде відчута, тож коханий повернеться до неї. Палкий ліризм цієї пісні невід'ємний від властивої їй психологічної проникливості. У початковій строфі героїня говорить, що вже й не рада, що поринула у вир кохання, і, якби знала про душевний біль, який жде її, то ліпше б і не закохувалась. Але це тільки хвилинний настрій, бо назад вороття нема і тому нічого не лишається, як віддатися любовним стражданням. Справжня любов єдина, як місяць на небі. Зректися її неможливо:

Эки къашынъ арасында,
Яр, меним адым язылгъандыр.
(Між брів твоїх, коханий,
Накреслене моє ім'я) [12].

Пісня "Бу дуньяда бир яр севдим" сповнена палких, благородних почуттів, щирої зворушливої пристрасті, яка надихає на подолання розпачу та зневіри.

Серед жіночих любовних пісень кримськотатарського фольклору вирізняється грайлива танцювальна пісня "Терлигим" ("Мій черевик"). Юнка захоплено танцює в колі подружок на чужому весіллі. Але відчайдушні веселощі пов'язані з, може й, не до кінця усвідомленими переживаннями за власну долю. Під час танців очі раз у раз звернені на дорогу ("Козьлерим ёлда къалды"), тож героїня й незчулася, як загубила черевик. Підкреслена жвавим танцювальним ритмом безжурна веселість цієї пісні не така однозначна, як може здатися з першого погляду. Ця веселість пройнята зворушливим ліризмом, поєднаним з теплим гумором. Подібна стильова багатогранність, вишуканість відтінків характерні і для української народної пісні.

Хоч у кримськотатарській фольклорній любовній ліриці жіночих пісень, порівняно з чоловічими, не так і багато (що, мабуть, можна пояснити особливостями мусульманського менталітету), все ж вони вражають своєю поетичною довершеністю. Їх ліричні сюжети не розгортаються розлого й ґрунтовно, а здебільшого тільки вгадуються за промовистими образними деталями, які набувають символічних значень і сповнюють тексти особливою настроєвістю. Переживання дівчини за свою подальшу долю, гіркота нещасливого заміжжя, вірність коханому, зворушлива сила щирих палких почуттів — такі основні тематичні мотиви кримськотатарської жіночої любовної лірики.

[1] *Українка Леся*. Зібр. творів: У 12 т. — К., 1978. — Т. 10. — С. 113.

[2] *Лебединский Л*. Ягья Шерфединов и его последний труд // *Шерфединов Я*. Звучит кайтарма — Янърай къайтарма. — Ташкент, 1979. — С. 224.

[3] *Квитка К*. Избранные труды. — М., 1971. — Т. 1.

[4] *Олесницкий А*. Песни крымских турок: Текст, перевод и музыка / Под редакцией Вл. Гордлевского. — М., 1910. — XII + 65 с.

[5] Там само. — С. IX—X.

[6] Къырымтатар халкъ йырлары / Топлагъан ве тертип этkенлер И. Бахшыш, Э Налбандов // Акъмесджит. — 1996; Къырымтатар халкъ йырлары / Тертип этиджи И. Бахшыш. — Сімферополь, 2002.

[7] *Велиджанов М*. Къырымтатар халкъ йырларнынъ сёзлери акъкъында // Къырымтатар халкъ йырлары... — Акъмесджит, 1996. — С. 10—11.

[8] *Шерфединов Я*. Звучит кайтарма — Янърай къайтарма... — С. 215.

[9] Там само. — С. 33.

[10] Там само. — С. 143.

[11] Къырымтатар халкъ йырлары... — Сімферополь, 2004. — С. 20.

[12] *Шерфединов Я*. Звучит кайтарма — Янърай къайтарма... — С. 140.

In this article the author describes the particularities of the Crimean Tatar folk lyrical songs and folklore in general and describes special interest which Ukrainian cultural activists (such as Lesya Ukrainka, Klimentiy Kvitka) payed to this folklore. Special part of the article is devoted to the A. Olesnytsky's anthology, which includes the songs collected by him in the Crimean South. The author of the article also gives a description of the most typical plots and motifs of Crimean Tatar lyrics, describes main characters, language particularities, themes and topics of the love songs.

СЕЛО НА ПОНИЗЗІ ДНІПРА

Зоя ГУДЧЕНКО

1. Історія села в топонімах

Село Сотницьке Петриківського району Дніпропетровської області розташоване на лівому низинному березі Дніпра.

Час його заснування невідомий, але є свідчення, що люди на цьому терені мешкали вже не одне століття. Своєрідна історична реліквія місцевості — давня могила серед забудови. Кажуть, що в ній похований якийсь полководець, і ото йому шапками наносили землю. Земля справді нанесена, могила крута і, як на неї сходиш, не розтягується. Селяни вже давно використовують ця схили для кладовища. Невеликий курганчик зберігся і в урочищі Гадюче неподалік села. Там водилося дуже багато змій, тому й назва така.

У розповідях селян нерідко чути слово *козаки;* і не випадково, бо землі ці входили до Протовчанської паланки Запорозької Січі. Не виключено, що й село було засноване в козацьку добу XVII—XVIII ст., бо саме до цього періоду належать монети з червоної міді, які знаходять під час оранок. Одна з монет датована 1632-м, ще одна — 1775-м роком, про решту невідомо.

Про козацькі визвольні змагання з Польщею нагадує урочище Ляхове в околицях Сотницького, де колись тривали бої з ляхами. Поблизу люди виорюють зламані стріли та інші давні речі. Про гайок Ляхове старі люди розповідали легенду: "На козаків зненацька напали ляхи і зарубали молодого хлопця. І весь час там за ним плакала дівчина, вже північ, а вона було туже. Може, козак не печатаний був похований... І того гайка всі люди страхалися. Туди чогось недоступ. Ми й хочемо піти, і не йдемо. Навіть трактористи, які в степу орали, боялися іти в холодочок. Там стільки дрів, а гайок невеликий, і дрова ті не брали. Минулого року ми хотіли туди піти, вже зібралися і трактор домовили, і щось нас не допустило. А скільки вже часу пройшло, це ж віки!" [1]

Відгомін далеких і не дуже давніх подій, уявлень, легенд вчувається і в назвах інших урочищ та околиць Сотницького.

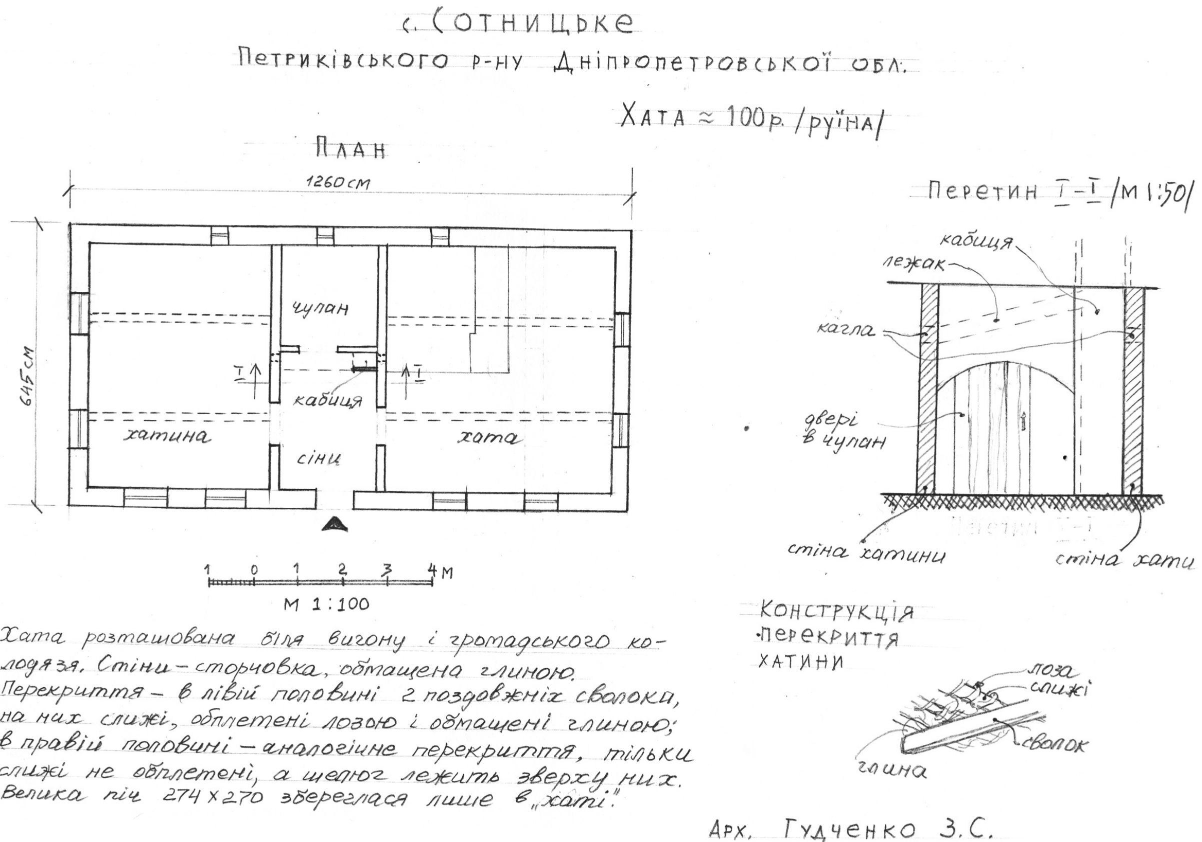
Зачароване місце, "де людей водило", розташоване в напрямку Єлизаветівки: "Ідеш і ні з сього, ні з того наче ти обморочений: туди підеш — вода, сюди підеш — вода. Отаке людям робило. Казали, треба почитать тричі "Отче наш" або "Вірую в бога". Тоді тобі розвидняється" [2].

Місцевість біля річки, де виростав найтовщий очерет, назвали Товсте. Туди завжди їздили по очерет, яким вкривали селянські будівлі.

У XIX ст. в Сотницькому деякий час діяла церква, і люди ходили на Івана Хрестителя святить воду до річечки Свячене. Тепер річка висохла, проте видолинок зберіг свою назву Свячене.

Далі в степ є урочище Кваки. До Жовтневої революції там жили на власному хуторі заможні хазяї. Але під час громадянської війни якась з численних банд, що гуляли тоді по степах, знищила сім'ю. Там вона й похована. Тепер від садиби тільки вишні деінде залишилися.

Окремим хутором в степу жили також Прокопенки. Та під час розкуркулення радянська влада вигнала господаря з обійстя, дуже швидко хата зруйнувалася, бо брали "що хто вхватить". А тепер люди захоплено згадують, яка "таки ловка хата була": висока, з чотирма "хвільончастими" дверима, товстими глиняними стінами. Як розтягли цю хату, то сільські діти гралися там у схованки. А Прокопенко, коли його вигнали з домівки, збудованої власноруч, хотів їхати у Кам'янське (Дніпродзержинськ), дійшов до пристані, сів на пароплав і там помер "за тоскою" [3]. Тепер ім'я того чоловіка живе в назві урочища Прокопенко.

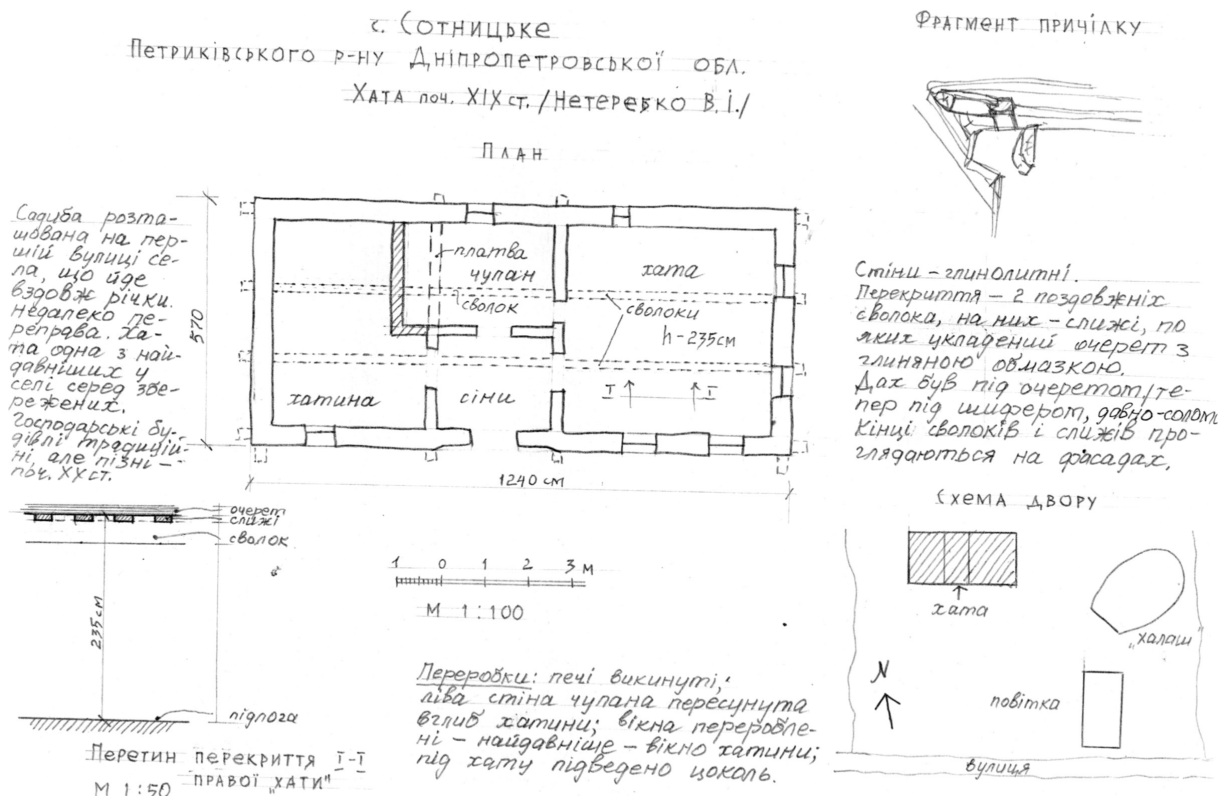


А в самому селі Сотницькому, коли організовували колгосп, з хати вигнали заможного селянина Германа і там влаштували колгоспну контору. Про це залишилась у пам'яті людей така оповідка: "У Германовій хаті велика піч була. Щоб її топить соломою і щоб варить їжу для членів правління, у хаті поселили бідну неписьменну бабку Марусю. До того ж потрапила баба у члени правління. Зібралися керівники нараду проводить. Скатертиною червоною "кумачем" застелили стіл. Кругляк і каже: "Хто за те, щоб вели у колгосп коні, корови, півнів туди ж усе? Будемо голосувать". Проголосували всі. Баба сидить собі на печі. –"А ви ж, бабо Марусю, за що?" – "Та я, каже, за те, що й Кругляк". Бо думає: "Виженуть серед зими з хати".

2. Назва села Сотницьке.

Назва села походить від слова "сотник", а те – від "сотня". Борис Грінченко пояснює слово "сотня" подвійно: 1) як частину козацького полку, 2) як певну частину території в старій Україні XVII і XVIII ст., що складалася з кількох куренів і сама складала частину полку [4]. Сучасний "Словник української мови" [5] подає такі визначення: "Сотня – у давньоруському війську військова одиниця, що первісно складалася із ста чоловік", "Станові організації", "Соцький – нижчий поліцейський службитель на селі, якого обирали на сходці".

Про особу колишнього засновника чи власника села певних свідчень зібрати не вдалося. Звертає на себе увагу той факт, що всі згадують про нього як про соцького, а не сотника. Дехто каже, що служив цей чоловік у якогось пана, і пан наділив його землею, що сам соцький у селі не жив, а лише володів цими землями. З іншого боку, люди вказують на хату соцького. Оповідають, що "тут раніше жило четверо братів соцьких, одне від одного на великій відстані, і отак пішло потомство" [6]. Всі ці побіжні свідчення, звичайно, не впевнюють у тому, що означає соцький – посаду чи прізвище людини, в останньому випадку слово має писатися з великої літери. До речі, серед сучасних мешканців села немає жодного Соцького. Найбільш розповсюджене прізвище – Біленко. Старші люди згадують, що, коли в селі була початкова школа, майже кожен учень



у ній мав прізвище Біленко, і це створювало проблеми для вчителя. Село було замкнене, рідко хто з чужих оселявся в ньому, тому таким стійким виявився рід Біленків. Не виключено, що й соцький мав прізвище Біленко. Але це вже припущення.

На жаль, польові матеріали експедиції не прояснили питання про час виникнення села і його засновника, – це потребує спеціальних наукових досліджень.

3. Природа

Сотницьке до середини XX ст. було заховане серед плавнів Дніпра. Непрохідні болота трьома смугами відокремлювали його від прилеглих степів. Завдяки природній ізольованості більшу частину року село рятувалося від пограбувань іноземними загарбниками та від розбійницьких нападів у неспокійні історичні періоди. Гадаємо, саме з цієї причини Сотницьке й досі зберегло давні традиційні риси, незважаючи на докорінні зміни в економічних, соціальних та природних умовах життя селян.

Під час повеней води річок Орелі, Чаплинки, Вурми заливали все навколо, утворюючи численні озера. Місцями вода стояла до серпня. Село часом бувало перелито посередині, позаливані толоки, затоплені до вікна хати, господарські будівлі. Залишалися сухими тільки пагорби. Петро Гаврилович Кабаченко, 1935 р. н., так описує повінь у Сотницькому:

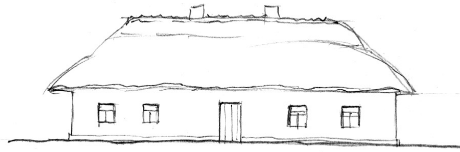
“Коли траплялася повінь, так сумно було дивитись. Скотина реве, люди тікають од води на підвищення. Оце в куренях все: скотина, дітки малі. А вода стоїть тижнів два-три. Затопе хату, а тоді ж треба в ній зимою жити.

...Вода йде валами... вал пройде метра на півтора – на два, другий іде. Топе клуні. Пливуть клуні – вони ж дерев'яні. На одній клуні півень не встиг утікти. Так хазяїн підплив, забрав півня в мішок, а клуню запалив, і попливла вона далі. Таскало все... Ну й облите все. Ніхто не міг сюди добратись.

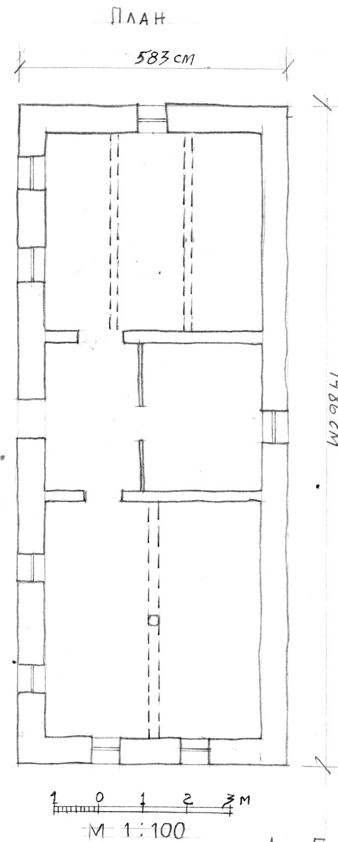
Найсильніша повінь була у 1919 році. Тоді катір ходив з Кам'янського аж у Петриківку під бугор. Глянеш – суцільна вода”.

А навесні, коли поступово вода спадала і віяло теплом, земля вкривалася всяким цвітом: голубими пролісками, жовтими тюльпанами, фіолетовими лісовими фіалками. Ніде було ступити ногою.

Біля річки зосереджувалось безліч джмелів, зміїв. А дітвора там ловила рибу. Люди



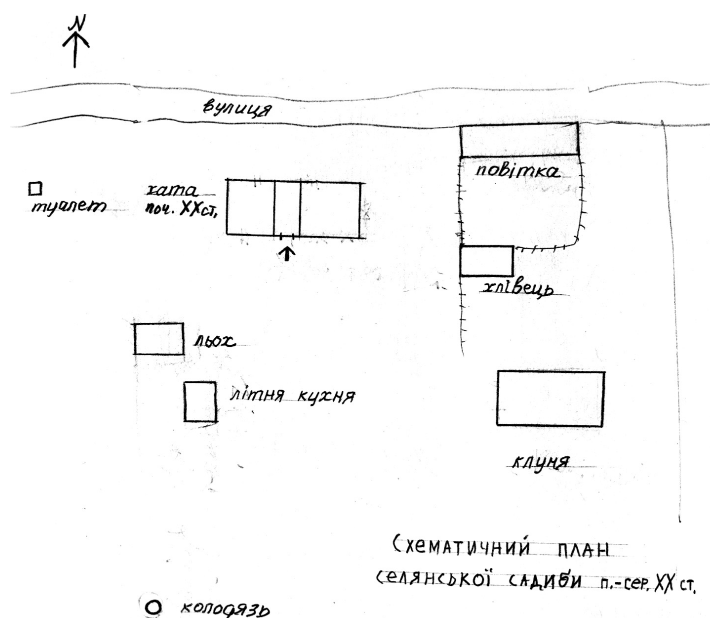




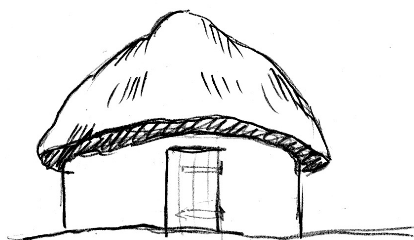
настільки звикли до присутності плазунів і в березі, і в лузі, і навіть на власному подвір'ї, що ставились до них спокійно, як до невід'ємної складової буття. Про це свідчать декілька оповідей Клавдії Кабаченко про свої дружні стосунки з плазунами. Ця жінка певний час працювала куховаркою, варила їсти механізаторам. Біля берега стояла скринька для відходів. І до тієї скриньки повадився полоз — товстий, чорний, довжиною до півтора метра. Він там хапав комарів, мух. Жінка перестала його боятися, а він її. Декілька разів зустрічалися вони на стежці, і він її не чіпав, і не лякав. Вона говорила до полоза, і складалося враження, що той розуміє її. Якось лізе полоз по дорозі. Жінка йому каже: "Куди лізеш, дай і мені проїхать, от вредний. Це мені треба встать з велосипеда". Встала, обминула його, а він поліз далі. А то якось вона несла два відра відходів до смітника, а він вже там. Жінка каже: "Ти вже прийшов снідать до мене". Полоз не втік, а тільки трохи одліз. Але механізатори не поділяли почуттів жінки до плазуна, один з них погрожував, що задавить його трактором. І востаннє вона зустріла полоза на стежці, коли він повз до скриньки. Жінка стояла проти нього й почала гаряче просити: "А ти куди? Зараз уб'ють! Не лізь, не смій туди!" Він різко розвернувся, і більше вона його не бачила, "такого довгенького і товстого".

Трапився ще один цікавий випадок із зміями, коли К. С. Кабаченко працювала дояркою. Поїхали вони з чоловіком мотоциклом по деревій і звіробій — це гарні ліки для теляток. Ідуть і раптом бачать під берегом щось на сонці блищить, і в'ється наче гілка. Наблизились, як глянули, а це гадюки паруються "так одвишки, так завтовшки, воно і кублом, а то наче вони стоять і гойдаються туди, сюди... Як почули мотоцикл, вмить розлетілися".

А на обійсті Кабаченків живе вуж у ямі для буряків. Він господарів знає і не чіпає. Чужого ж він в яму впусте, а назад не випусте — лякає в шию. Якось перед Новим роком він уліз до погреба, де консервації, а надворі мороз стояв. Чоловік виявив його там, виніс на двір. А жінка: "Е ні, не смій викидать!" Вони його взяли і впустили знову у яму для буряків, де він до весни і жив. А навесні чоловік поліз по буряки, побачив там вужа: "А ти й досі не виліз?" Жінка




Льох сер. XX ст.


Клуня сер. XX ст.

каже: "Значить, ще буде холодно". І вже пізніше поливали господарі картоплю, коли дивляться, повзе вуж до мокренького...

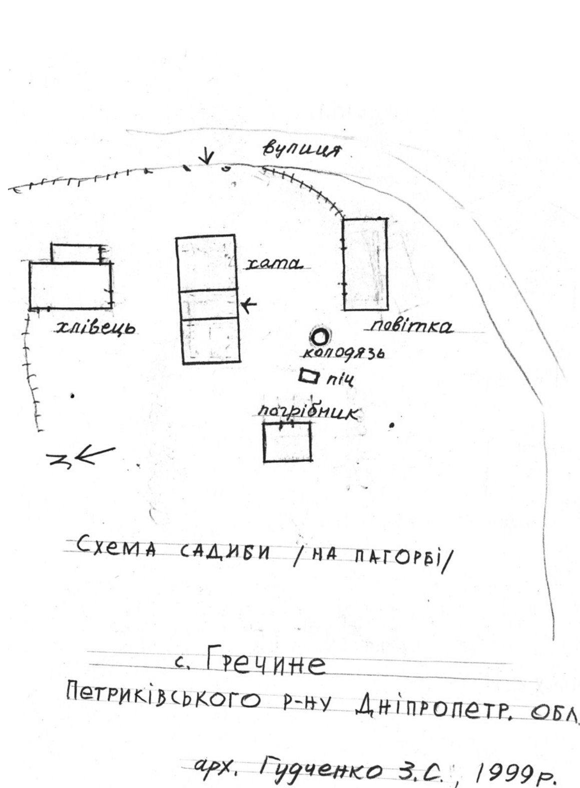
Ця сім'я не вбиває і сірих гадюк, хоч відомо, що вони отруйні. Якось у колодязь упала сіра гадюка. Чоловік побачив: "Ну, що, як тебе витягати?" Узяв відро і лопаткою підняв її, а потім одніс до лісу. Ці люди впевнені, що не можна вбивати нічого живого: "Не займай, він впіймає мушку, комарчика"...

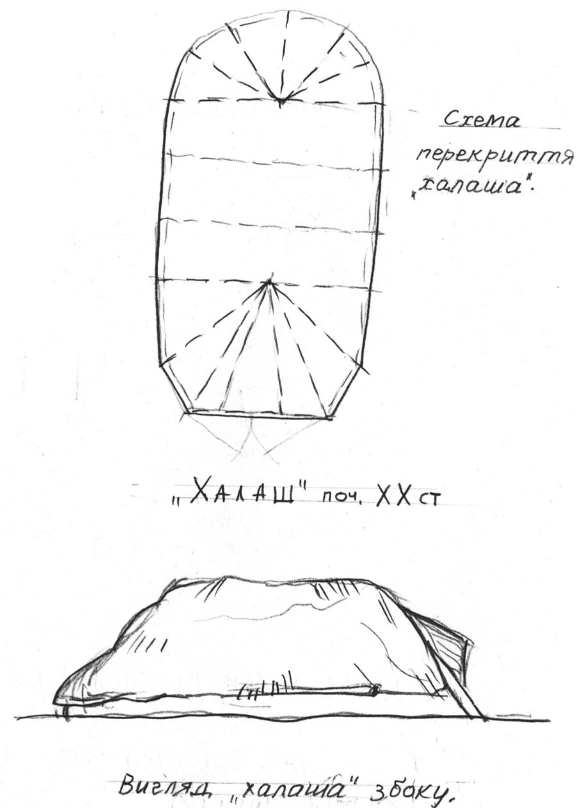
Старожили Сотницького згадували, що колись тут водилися навіть рідкісні різновиди плазунів, як, скажімо, жовтобрюх і білий вуж. Цих зміїв бачили на плавах. Плав — це поміст з рогозу чи очерету, утворений самою природою. Рослини скручуються, злипаються корінням між собою, а коли прибуває сильна вода, вона одриває такий плав від дна, він спливає і стоїть, де завгодно. Під час полювання мисливці пробиралися на плави і там влаштовували засідки на дичину. Для плазунів плав теж видавався привабливим місцем, де можна погрітися на сонці. Був колись випадок, коли мисливця на плаву смертельно вкусив білий вуж. Так само на плаву бачили і жовтобрюха, казали, "воно таке товсте, жовте". Це було на Покосах біля Лобойківки.

Місцеві природні ресурси мали виняткове значення в житті селян Сотницького, і не тільки в далекі часи, а й у XX ст., зокрема під час голодоморів. У селі мало померло від голоду, бо живилися рибою, дичиною, дикими рослинами.

В голодні роки сушили коріння рогозу, терли його на борошно. В степу збирали траву житняк, його маленькі колосочки нагадували жито. Виминали їх, мололи млинком борошно з коріння рогозу і пекли щось, схоже на хліб. Або рвали "листатий такий квасець", вимочували його у воді, додавали житняк, пекли з цього хліб. Ходили у дубовий ліс, частини якого мали назви "Одна Дубина", "Мала Дубина", "Велика Дубина". Там знаходили і їли "заячу капусту", "козельки", "калачики". А ще під час голоду чоловіки сідали в човни, відшукували пташині гнізда, набирали по відру або по два яєць, але із зародками не брали. Так і виживали, завдячуючи рідній землі.

У спокійні часи, коли не створювалися штучні голодомори, селяни "дуже ловко жили, було різнотрав'я, сіно, скотини тримай, скіль-





ки хочеш". Люди до цього звикли, і було їм добре. А тоді природа змінилась. Побудували канал, рівень ґрунтових вод знизився, річки повисихали, в колодязях зникла вода. Нищівного удару природному середовищу цього краю завдало будівництво в 60-х роках Дніпродзержинської ГЕС з водосховищем. У зв'язку із загрозою затоплення або підтоплення села багато його мешканців, особливо молоді, виїхало за межі Сотницького. І тепер це самобутнє село з давніми традиціями побуту, що склалися в умовах унікального довкілля, приречене на поступове вимирання. Натомість з боку Дніпра йде агресивне вторгнення безликої дачної забудови.

4. Заняття, ремесла, промисли

Більшість занять населення Сотницького були пов'язані з дарами природи. Степ спонукав до хліборобства та городництва, річки — до рибальства, розкішні покоси на луках — до скотарства та ін.

До того ж, тривалий час майже в усіх галузях господарства використовувався традиційний народний досвід.

Навіть за колгоспної системи ще впродовж двох десятиліть землю обробляли дідівським способом. Тільки з 1950 року оранку проводили тракторами. А до того всю роботу виконували 40 пар колгоспних волів — і орали, і сіно гребли: "Це була така сила! Це була скотина — куди там коні — слабеньке, а воли! Воли мілко орали. Ходив рільник і слідкував за кожним, хто як оре. Налаштує плуг у першу чергу, щоб було неглибоко, щоб ловко оралось, рівно. І росичка велике діло робила — кругом же болото.

А трактори, як почали валить ту борозну у півметра! Вони не відчували ззаду ваги, хоч і не так плуг іде, а трактор тягне. Тож інколи ні, та й підміняли його воликом на деяких ділянках".

Найдавнішим із промислів було рибальство. Кожен чоловік змалку займався ловом риби для потреб своєї родини. І човна тримав майже кожен господар, давніше — довбанки, пізніше — плоскодонки. Риби було стільки, що ловили часом руками, без снасті. Тільки-но спадала вода в річках після повені, скрізь на низинах утворювалися озера з непротічною водою, куди заходила усяка риба: короп, карась, окунь, судак, лини, вугрі, соми. Траплялося, що риба навіть гинула, коли висихали озера. У місцині, яка на-

зивалася Бойтькове, так багато було риби, що її "вибовтували" і черпаками "хапали".

З рогозу, що ріс у достатку повсюдно, робили стіни будівель, покриття дахів, огорожі. Крім того, ткали з рогозу кошовки — на спеціальному верстаті снували основу, а тоді переплітали. Кошовки використовували для власних потреб і на продаж. Також в'язали віники — для себе і на базар.

Чимало селян здавна займалося гончарством. Неподалік були кольорові глини: "і сіровка, і чорна, і рижа, і червона". Деякі з них використовували для підводки хати, а з гончарних глин виготовляли посуд. Ось як згадує про свого далекого пращура-гончара Ганна Петрівна Кайстря, 1937 р. н., з роду Біленків: "Повуличному нас прозвали Рижівські. У селі майже кожного називають то так, то отак. А чому це? Колись, це дуже давно, на вгороді отут не було грядок, а був великий сарай. Там дід гончарством займався — макітри, глечики, оце все витворяв. І він був такий рижий, страшний, і на йому рижі плями, як копійки, завбільшки. Як його звуть не знаєм, а тільки знаєм: Рижий. І дворище по сей день — Рижівці".

Майже до середини XX ст. господарство в селі було значною мірою натуральне — що вироблялося, те й споживалося. Вирощували городину, розводили худобу, птицю, ткали полотно на одяг тощо. Але ж, звісно, більшу частину врожаю здавали державі. Товарообмін між поселеннями здійснювався в основному на ярмарках, що перідично влаштовувалися у великих селах, містечках, містах.

5. Забудова села

Сотницьке розташоване на правому березі річки Вурми, перетвореної після Другої світової війни на канал. Колись, де тепер міст, була переправа. Казали старі люди, що через неї переправлялись козаки, їдучи з Царичанки. На горбочку стояв шинок, де козаки то обідали, то вечеряли. А вздовж річки у південному напрямку побудували свої хати перші поселенці. Спочатку було п'ять дворів, а незабаром вже десяток садиб утворили ряд — Рибальську вулицю з однобічною забудовою. Двори виходили ворітьми на простору толоку, де випасалася худоба. Частину цієї толоки займала згадувана вже могила — сільське кладовище. Пізніша забудова розгорталася в протилежному від Вурми напрямку. Садиби місцями стояли до вулиць, а подекули ховалися в глибині ділянок. На середину XX ст. планувальна система мала нерегулярний, безсистемно-вуличний характер з кутками Данилівці, Калиниківці, Лозувате, Грицківці.

Перед Другою світовою війною в селі налічувалося понад 60 дворів, у кожному з яких мешкало по 8—12 душ сім'ї. А тепер лишилося близько 30 дворів пенсіонерів.

Крім селянських садиб, у Сотницькому в XIX ст. ще була дерев'яна церква, яку, за легендою, перевезли з іншого місця козаки і поставили серед села. Її пам'ятала прапрабабуся 65-літньої жінки. За іншою версією, соцький, як служив у пана, отримав від нього землю і розбірну церкву. Але в селі було мало парафіян, тримати церкву стало невигідно, то він продав її у Петриківку.

У народному будівництві споконвіку використовували винятково місцеві будівельні матеріали: глину, очерет, лозу, шелюг, дерево. З них споруджували хати, господарські й виробничі будівлі, огорожі. Селянське обійстя складалося з хати, хліва, льоху, повітки; у заможніших селян були ще й клуня, комора, саж, конюшня.

Хату ставили чолом до сонця, торцем або паралельно — до вулиці, за кілька метрів від огорожі або ж у глибині двору. Клуня стояла, як правило, дещо відокремлено від двору, на вгороді, а хліви, хлівці, повітки утворювали маленький дворик — загороду для вигулу домашніх тварин на свіжому повітрі. Льох, комору звичайно розташовували перед хатою або дещо збоку, у полі зору господарів.

Хати були двох типів — "на дві половини" через сіни, з однаковими кімнатами на обидва боки, і "хата й хатина" через сіни. На відміну від першого типу , у другому "хатина" мала менші розміри, ніж хата. В основу стін клалися міцні сохи, врубані знизу у підвалини, а зверху — у платви. Між ними заплітали лозу, шелюг чи очерет, який з обох боків обмащували глиною. Траплялися і глинобитні стіни. Стеля також робилася з лози, шелюга, рогозу чи очерету, кулі вкладалися на слижі і обмащувалися глиною з обох боків. Слижі, у свою чергу, вкладалися на стіни та на сволок посередині хати (або два сволоки). Чотирисхилі дахи на крокзах вкривали околотом з житньої

соломи або рогозом, очеретом. Майже чверть "хати" займала піч, дим з якої виводився через "бурав", піч була і в другій "половині", чи в "хатині". У сінях старих хат, де стелю не робили, проглядалося горище. Зовні стіни хати внизу обперізувала призьба для утеплення і для господарських потреб. Хату обов'язково білили, інколи підводили кольоровими глинами, а частину стіни — затилля проти сіней — фарбували вохристим кольором. Подібні конструкції стін застосовувалися і в господарських будівлях.

При закладанні хати вдавалися до запобіжних магічних заходів, щоб забезпечити в ній багате, щасливе життя. Так, господар ночував на місцях можливого розташування хати. Аналізував значення снів, що насняться там, — на добро воно, чи на зло. Коли вже починали будуватися, по кутах закладали під сохи монети, а потім — під сволок — на добробут.

У нову хату найперше пускали переночувати кота. Вважалося, що кіт виганяє нечисту силу. Якщо він приживається, не тікає, то можна жити і хазяям —щасливе місце.

Більш конкретні відомості про традиційне житло с. Сотницьке виявлені при обстеженні та обмірах кількох найстаріших хат, що стоять у цьому селі з кінця XVIII — початку та кінця XIX ст. Незважаючи на їхню подібність між собою, кожна з хат має індивідуальні риси. Звичайно, за такий тривалий час хати зазнали істотних змін, але в основі своїй збереглися.

Хата кінця XVIII — початку XIX ст. (Ф. Біленко) стоїть причілком до вулиці на відстані близько п'яти метрів від зовнішньої огорожі двору. За планом, це хата на дві половини "через сіни з коміркою". Стіни хати глиняні, обмазані й побілені зовні та зсередини. Перекриття: у правій половині поздовжній сволок, слижі, очерет з глиняною обмазкою, в лівій — така ж конструкція, але на двох поздовжніх сволоках. Долівка глиняна. Дах 4-схилий на крокввах, критий востаннє очеретом. На чоло виходять дві пари вікон, на причілках було по парі вікон, а тепер у лівій "половині" одне причілкове вікно посередині, первісно ж вікна закладені. У правій "половині" місця віконних прорізів збереглися. Взагалі, усі вікна були розширені, замінені лутки. Під стіни підведено цоколь, розібрані печі й призьба, стіни зовні обкладені цеглою.

У дворі ще були господарські будівлі: повітка перед хатою, клуня за хатою, льох праворуч від хати.

Розміри плану хати 1486 × 583 см, товщина первісних стін близько 50 см.

Хата середини XIX ст. (В. Нетеребко) розташована на найдавнішій вулиці села, що тягнеться уздовж річки. Городом садиба доходить до берега. Хата — одна з найдавніших у селі, поставлена чолом до вулиці у глибині садиби. За типом плану це "хата й хатина" через сіни з відгородженим чуланом. Стіни хати з лози й глини. Перекриття в обох її частинах підтримується двома поздовжніми сволоками, на них слижі та очерет з глиняною обмазкою. Замість підлоги — долівка. Дах — 4-схилий, первісно був під соломою з житнього околоту, потім під рогозом, тепер під шифером. Довгі роки хата зберігала свій оригінальний вигляд і тільки десь із середини XX ст. була перебудована: підведено цоколь, частково перекладені стіни власне "хати", перероблені двері, вікна в "хаті", пересунута ліва стіна "чулана" вглиб "хатини", прорубане вікно з "чулану" назовні, викинуто печі. Найдавніше з вікон — вікно "хатини". Первісні господарські будівлі не збереглися, частина з них — "халаш" і повітка — збудовані в традиційних формах вже на початку XX ст.

Кардинальної переробки хата зазнала після значних руйнувань від стихії. Це сталося 1949 року. Перед Зеленою Неділею тільки-но бабуся Мотря Іванівна Біленко причепурила хату до свята, вперіщив дощ, та такий, що люди брели дорогою, як річкою. Діти прибігли з поля мокрі вщент, але відразу ж кинулися рятувати кішку з кошенятами і причинили кролятник, щоб тварини не потопилися. І тут вдарив грім і щось затріщало. Діти мерщій у хату. Знову тріщить. Дівчина каже: "Тату, хата трішить!". А він у відповідь: "Під носом у тебе!" Тоді як гупнуло. Дівчина хотіла бігти до дверей, та батько наказав: "Ставайте всі навпроти сволока — як завалиться, сволок ніде не дінеться". Так і сталося. Стіни місцями зруйнувало, а сволок, традиційно зроблений з грубезної колоди й опертий з обох боків на сохи, вмуровані у стіни, залишився непорушний. З цієї розповіді господарів випливає, що початково в "хаті" (а можливо, і в "хатині") був один сволок.

Хату збудував прадід Ганни Петрівни Кайстрі (дівоче — Біленко, 1937 р.н.). Це могло бути

близько першої третини XIX ст. Бабуся Ганни Петрівни народилася 1864 року і прожила 96 років. Її дід міг народитися в 1800-х роках, а хату збудувати близько 1825 року. Та чи це була перша хата на згаданій садибі — невідомо.

До 1949 року будівля зберігала всі традиційні риси: маленькі вікна без луток, прості двері, широка призьба. Всередині стояли лави і велика піч, лежанка, піл, скриня. Вгорі під стелею висіла на хомутах жердина, на якій вішали одяг, накритий ліжником. До гачка на сволоку була причеплена дерев'яна колиска на вервечках, а всередині напнуте полотно. Піч прикрашали квіточки, намальовані на папірцях і приклеєні до дзеркала печі. Дим, коли топилося, з комина виходив через отвір, який затикали заткалом. Чорна скриня зовні була розмальована, всередині на віку скрині записували, коли корови отеляться, коли квочку посадили. Скриня замикалася, але без замочка. Бабуся зав'язувала її на мотузок. Та тільки-но бабуся з хати, діти, придивившись, як вона вузличок той в'яже, кидалися до скрині й крали помалу кусковий цукор з банки.

Перед Зеленою неділею хату обов'язково білили й двічі підводили, знизу голубим, а зверху червоним кольорами. Фарбу розводили у воді, прикладали шнур, тоді робили підводку. Цим займалась переважно бабуся.

Садиба сотника середини — кінця XIX ст. розташована у центрі села вздовж дороги, на захід від річки Вурми. На садибі нещодавно знайдено мідну (російську) монету 1775 року. Тут використано принцип так званого "глибокого" двору, коли хата стоїть у глибині, а до вулиці наближені господарські будівлі. Від старої забудови садиби збереглися хата і повітка. Обидві споруди розташовані рівнобіжно до вулиці, одна проти одної: повітка — приблизно 10 метрів від вулиці, а хата — далі у дворі, метрів за 30 від повітки, до якої повернена затиллям. Перед чолом хати колись був погрібник, але він не зберігся. Пізні будівлі середини XX ст. — клуня на захід від повітки та літня кухня на захід від хати.

Стіни старих будівель глиняні, заповнені очеретом (хата) і лозою (повітка). Дахи обох споруд 4-схилі, під очеретом.

Хата належить до типу "хата й хатина" через сіни. В сінях відгороджено чулан. Загальні розміри плану хати (зовнішні) 1163 × 554 см. Як бачимо, вона менша за попередні хати. Проте, за твердженням Петра Гавриловича Кабаченка, 1935 р. н., чий дід колись купив цю хату в іншого селянина, вона вважалася на той час (приблизно на межі XIX і XX ст.) кращою в селі. У ній жила мати, а останнім часом — брат П. Кабаченка. Хата зазнала деяких переробок: стіни ззовні обкладено цеглою, під них підведено цоколь, призьба розібрана, неодноразово мінялося перекриття (востаннє — приблизно 40 років тому), печі в обох приміщеннях розібрані. Збереглися старі поздовжні сволоки — по одному в "хаті" й "хатині". Раніше були величезні печі, чоловік на 10, піл дерев'яний. Від печей до димоходу ведуть великі обплетені та обмазані "бурави", їх закривали "заткальном", як витопиться. Топили очеретом, оситняком, рогозом, а дрова вважалися за "панське". Оцим як натоплять: будь-яка зима, а в хаті тепло. Стіни ж були на сохах 45 × 45 см, між ними очерет, зверху глина, і виходило, неначе повітряна подушка всередині, тому тепло в хаті трималося довго. Сволоки — величезні, "наче в заводі балка під кран". Ліс там не пиляний, колений, ніде жодного цвяха нема, самі тиблі. На сволоках у чотирьох місцях були випечені, певно, свічками, написи, а посередині знизу — кола (за спогадами П. Кабаченка).

Повітка розмірами в плані 1075 × 480 см складається з двох майже однакових приміщень: одне (ліве) — з ворітьми, друге (праве) — з дверима й маленькими горизонтальними віконцями по обидва боки дверей. Повітка вже давно не використовується за прямим призначенням, тому біля неї немає огорожі.

6. Де і коли копати колодязь?

Старі люди казали, що до Миколая, поки вода буйна, непрозора, не можна ні копати колодязі, ні купатися в річках. А після Миколая вода втихомирюється й річка стає в своє русло. Так само врівноважується вода в колодязях і в криницях, коли закінчується весна, тобто 19 травня. До Миколая вода вважалася мертвою, а після Миколая вона вже жива.

Щоб викопати колодязь і вода в ньому була добра, треба подивитися, де росте великий спориш, і поставити на ніч відро: "як на дні росячка на півпальця впаде, ото буде багато води й добра вода буде".

Копати слід під час посухи, тоді буде багато води й добра вода. А якщо копати на початку літа , то колодязь буде мілкий, маловодний.

Копали колодязі чоловіки, які "знали", тобто фахівці цієї справи. Такий чоловік знаходив місце, де копать. Він встромляв ніж у землю й перегодя дивився на лезо: якщо воно ржавіло – вода там негодяща; якщо ж ні, а тільки бралося росою, то вода якісна. Мало значення і те, яка роса.

Згадують, як один дядько з сусіднього села копав у Сотницькому колодязі. Сьогодні, скажімо, ніж поставив і пішов додому. Його питають: "Чого ж не копаєш?" – Каже: "Завтра будемо копать". Прийде, ще раз упевниться, що місце правильне, і починає копать.

Колодязі раніше були неглибокі – нахилився та й відром води зачерпнув. А коли збудували канал, рівень води в колодязях упав на 8–10 метрів. Тож довелося їх поглиблювати або будувати нові.

7. Дозвілля та свята у колгоспному селі.

Колгосп придбав маленький приймач на батарейках, і всі сходилися до контори, щоб його послухати аж до 1941 року. А в 1948 році колгосп купив більш досконалий приймач "Родина", і теж усі ходили його слухать. Раз на тиждень привозили кіно з Петриківки. Дід, було, їде, везе кіно, везе ситро. Усі радіють, збігаються, тільки-но зачують, що кіно буде.

На всілякі гулянки увесь колгосп сходився до клуні. Дуже велика клуня була у дядька, його розкуркулили свого часу. Під час війни, десь у 1942 році, у цій клуні концерт давали… партизани. І бандуристи грали, і співали гарно, і циркова програма була. Село глухе, особливих боїв тут не відбувалося, німці тільки пройшли, не зупиняючись, та спалили 2–3 хати. Отож люди й кажуть, що партизани прийшли з концертом на харчі підробить.

А то ще артисти заїздили вже 1944 року. Був якось Іван Калистий, пізніше він став народним артистом. Виступали колективи бандуристів – чоловіки й жінки, чоловіки на бандурах грали "гарно так, куди там!".

Селяни Сотницького, незважаючи на всілякі утиски й заборони радянської влади, ніколи не забували релігійних свят і пов'язаних з ними народних обрядів. Ось як про це згадує П. Кабаченко: "У мого діда було дві дочки й два сини. На Різдво усі вони сходилися сім'ями: наші батьки й ми, онуки. Гуртом несли вечерю до діда: кутю, узвар. Дід на всі кутки кутю благословить, перехреститься. Тоді сідаємо вечерять. Так само на Паску – дід вітає, бере паску, на всі кути благословляє, каже: "Христос воскрес!" Потім усі гуртом свячену паску і яєчка споживали. Це на перший день, а на другий по родичах ходили, святкували".

[1] Архів УФЕЦ ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України, кас. Гуд-1–99. Респондент К. Кабаченко, 1935 р. н., запис З. Гудченко.

[2] Там само.

[3] Архів УФЕЦ ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України, кас. Гуд-1–99. Респондент Г. Кайстря, 1937 р. н., Є. Синя, 1907 р. н., запис З. Гудченко.

[4] Словарь української мови. Борис Грінченко. – К., 1909. – Т. 4.

[5] Словник української мови (в 11-ти томах). – К., 1978. – Т. 9.

[6] Архів УФЕЦ. Зазначені праці.

The article is based on the author's description of the village Sotnytske (Petrykivka District, Dnepropetrivsk Region), its environs, its history and people's life there till the recent time. The researcher is studying the kinds of work and rest of the villagers, and some traditions of the housekeeping. The expedition was carried out in 1999, so we know not enough about the present conditions of this village, that is why these materials are particularly valuable. The researcher supplemented her descriptions with the sketches of the folk architecture performed with her own hand.

НАРОДОЗНАВСТВО: ПРИКЛАДНИЙ АСПЕКТ

Галина БОНДАРЕНКО

Кризовий стан сучасного українського суспільства, що проявляється не лише в економіці, політиці, але й у духовно-культурній сфері, надзвичайно актуалізує перехід від інформаційної педагогіки до ціннісної. У чиїх руках школа — того й майбутнє. Може, саме тому пріоритет національного виховання, гуманістичний характер освіти та орієнтація її на "культурно-історичні цінності Українського народу, його традиції і духовність" задекларовані "Національною доктриною розвитку освіти" (прийнята 22.04.2002 р.) як базові. Втім, шлях від проголошення ідеї до її втілення у життя може тривати десятки років, що неприпустимо у сфері освіти, бо за десять шкільних років формується світогляд дитини, система її морально-ціннісних орієнтацій. Тому, не чекаючи "погоди" в державі, національно свідома частина шкільництва працює у цьому напрямку сама. З метою допомоги таким учителям, з ініціативи науковців Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського було проведено науково-практичну конференцію "Національний фактор у системі сучасної освіти та виховання", яка відбулася 20—21 травня цього року у м. Києві. У конференції взяли участь учителі — переможці конкурсу на кращий урок чи культурно-виховний захід з національно-патріотичного виховання під гаслом "З Україною в серці", який проводився за підтримки Української народної партії. З доповіддю "Національна ідея в сучасному культурно-освітньому просторі України" перед учасниками конференції виступила директор Інституту, академік Г. Скрипник. Учителі мали змогу ознайомитись з науковими виданнями Інституту, безпосередньо поспілкуватись з науковцями, а також отримати в подарунок сучасні літературні та наукові твори.

Почуття патріотизму, любові до рідної землі — одне з найдорожчих, найсвятіших почуттів людини. Виховати його можна лише на прикладах високого, жертовного служіння особистості народу, засобами моральної, духовної культури, до яких належить і етнокультурна спадщина українців. Учасники конференції поділились власним досвідом творчого переосмислення різноманітного історико-етнографічного, фольклорного, літературного матеріалу. Українська космонавтика, голодомор, українська мова, сакральна архітектура, обрядово-звичаєва культура, народне мистецтво, генеалогія, родовід, життя українців в діаспорі, історія козацтва, регіональні краєзнавчі дослідження — такий далеко не повний перелік тем, розроблених учителями, над якими вони працюють разом з учнями. Найбільш популярною виявилась козацька тематика, у багатьох школах (незалежно від регіону) побутують свята посвячення юнаків в козаки, які проводяться в масштабах села або в рамках заходів з військово-патріотичної роботи школи. Цікавим видається досвід проведення державних свят для дітей та юнацтва (Дня Незалежності) на базі пластунських організацій (Рівненська обл.), туристично-краєзнавчих (Дніпропетровськ, Черкащина).

Традицією в окремих школах стало (Тернопільська, Миколаївська, Черкаська обл.) проведення фольклорно-етнографічної практики у рідному селі чи районі. За результатами роботи видаються брошури, буклети, існують навіть періодичні видання. До таких належить "Криничка" — краєзнавча газета для дітлахів та юнацтва с. Бобрикове та їхніх батьків" — так визначив адресатів видання його засновник та видавець О. Васильченко з Луганщини. Ним же видано фольклорну збірку відомого учителя Івана Захарченка "Легенди, перекази та бувальщини Миюської України" (Бобрикове, 2001).

Звичайно, прискіпливе око науковця вихопить у тих виданнях якусь погрішність чи неточність, але не будемо вдаватись до наукового аналізу популярних видань, хоч і наукової вартості вони також не позбавлені. Фіксація місцевих зразків пісенної творчості, звичаїв, обрядів надзвичайно важлива, але робити це потрібно з науковою паспортизацією твору (де, коли, від кого і ким записано, окрім прізвища інформанта обов'язково вказувати його вік та місце народження). Втім, публікація цих творів у літературній, художній обробці також має своє значення — такий матеріал

легко використовувати у навчально-виховному процесі. Подані нижче матеріали Івана Захарченка та етнографа Галини Шафранської належать саме до такого жанру.

The critical state of the modern Ukrainian society reveals not only in economics and politics but also in spiritual and cultural spheres. School and education in general play a great role in the formation of the next generations. In May of 2007 the Rylsky Institute initiated and conducted the conference "National Factor in the System of the Modern Education", which gave a chance to teachers and scholars to communicate up closely, in order to share ideas and personal experience. Teachers described the new topic and themes included in the school program in area of folklore and cultural studies, such as Ukrainian rite and ritual culture, sacral architecture, Diaspora's folklore, Cossack life and folklore and others.

ТУРЕЦЬКА ТРОЯНДА

Скільки білих кісток по степах залягло —
Не опише літопис їх жоден! —
Щоб жили ми отут,
Щоб нам добре було
Серед буйства живої природи!

Пам'ять стрих людей нашого краю зберегла у своїх закутках дивну, стосовно до шипшини, назву: **турецька троянда**.

...Майже два з половиною століття тому неозорі обшири приозівського степу належали туркам, які хоч і не жили тут, але час від часу навідували береги Миюсу та Нагольної. Гірко доводилося тоді чубатим утікачам та їч жонам, що втекли сюди, в степові балки та байраки. Від панського гніту, що давив їм на душу на Великій Україні.

Не жаліли чужинці нікого — сизим присмерком витав тоді попіл спалених мазанок над берегами річок. А зойки поранених та жіноче туження розривали стривожене прибережжя.

Прийшла така біда одного часу і в Ющин байрак — поселення із п'яти хворостянок, що, здається, були надійно захищені зусібіч: там — гора, там — глибоке плесо Нагольної, а трохи далі — в'язке болото. Усіх перебили турки, і все віддали пожадливому вогню. Після кривавої учти вирішили спочити. Зупинилися недалеко — у прохолоді сусіднього, за порогом, байрака. Та, мабуть, розсудилася доля так, що о тій хвилі мимо ворожого спочивку йшов парубок. Відлучившись у господарських потребах в степ, він помітив дим над рідним байраком і поспішив на його запах.

Через чіпкі зарості квітучого глоду туркам не вдалося помітити юнака, і він благополучно дістався Слободи — помешкання колишніх запорізьких козаків. Тут хворостянки утворювали два рядки, чи пенії — як власне, казали слободяни. Швидко осідлали своїх вороних гарячі січовики й понеслися до вказаного парубком місця. Не сікли, не рубали своїх одвічних кривдників, а лише постинали шаблюками зловорожі голови й порозкидали чорному воронню на поживу у чебрецевому степу: пересторога іншим османам.

А через рік сталося диво: на місці розкиданих голів виросли небачені в цих краях кущі — чіпкі, недоторкані, колючі. Єдине, що приваблювало в них — великі запашні квіти і рясні ягоди. Червоні, мов рак. Попораниш руки, коли захочеш зірвати їх.

Одна літня жінка в околицях славнозвісної Савур-могили сказала мені: "Запамятай, синку! Там, де розкидані кущі **турецької троянди**, себто **шипшини** (а вона ніколи не росте купами!) — там лежать турки!"

Може й так...

Записано Іваном Захарченком
в селі Савурівка Шахтарського р-ну
Донецької обл. 1984 року від Передерій М. І.

СВЯТКУВАННЯ МАКОВІЯ В СЕЛІ ЗАВОРИЧІ НА КИЇВЩИНІ

Галина ШАФРАНСЬКА

... Неначе живу, бачу перед собою бабу Параску, що прийшла на храмовий празник Маковія із сусіднього села в гості до родичів. Вона йде, легко ступаючи маленькими босими ногами по стежці, витоптаній від хвіртки до хати у густому зеленому моріжку, з-під якого ми, діти, ще звечора повимітали деркачами геть усе сміття, навіть земляну пилюку вибрали до тверді.

На бабі, як іній, біла свіжовикачана сорочка з довгими, шитими білим хмелем рукавами; зверху чорна сатинова, помітно вигоріла на сонці керсетка до вусів; така ж чорна, добре поношена, рясна й довга спідниця, з-під якої низько випущені широкі поділки, зубцьовані, в "човниках" із "заячими вушками"; на голові чорна хустка тонкої шерсті, з торочками, зав'язана вузлом на тімениці. В руках у неї білий вузлик з гостинцями для нас (маківники, мабуть) і букет квітів і трав для посвячення: пахучі оксамитові чорнобривці й повні жовтогарячі гвоздики, червона рута й жовта пижма, духмяні васильки й холодна м'ята, запашний канупер і любисток, шовкова трава й одбірні корончасті маківки та ще якісь кругловиді світлушки, що тільки в неї, мабуть, і були.

Позаду йдуть дідова сестра Лукера з Мостищ та Лисавета, бабина сестра, що живе на сусідньому кутку. Ця, як завжди, з цікавою та доречною примовкою: "Хоч мене в гості не звуть, та я знаю, де живуть! То ще й веду вам гостей з усіх волостей!".

І справді, за ними тягнуться в двір ще кілька старців-калік, що невідомо як дізналися про свято й посходилися звідусіль на храм, з торбами, у латаних- перелатаних кохтинах-піджачках. Це наша баба Уляна привела їх до себе обідати по відправі святкової літургії. Бо дідова хата стояла поблизу — через цвинтар од церкви.

Дід починає кропити всі кутки в хаті, йде до хліва покропити й худібку, щоб — усе росло, було живим і здоровим. У хаті й навіть надворі стоять райські пахощі. То дід розворушив васильки, щойно посвячені в церкві, з яких він зробив собі кропильце.

А баба дає нам довгий настільник у коропову луску з червоними смужками на кінцях (сама вона його й ткала) і велить нам стелити отам за хатою у вишнячку, під калиною. А то в хаті за столом усі не помістяться, бо ж тільки своєї сім'ї — тринадцять душ! Усі сідають на траві навколо столу. Діти збуджено-радісно розставляють миски з молочними галушками по-чернігівськи, налисники з сиром, які так упріли в печі, поки баба була в церкві, що просто самі тануть у роті. Мама розливає в миски вишневий кисіль. А дід тим часом наповнює чарки. По непомітному бабиному знаку очима, я виношу із хати — за хату в решеті спечені з нового врожаю маковійні пиріжки з маком та дрібненько покришеними яблуками і розкладаю їх купками перед гостями. Їдять усі ложками із спільної миски, кому до якої ближче.

Та баба Лисавета була б не вона, якби їла мовчки, як усі, раз-по-раз не примовляючи: "Не зівай, Химко, на те й ярмарок!" А баба Уляна пригощає усім, що Бог послав та вона сама дістала і встигла наготувати, невідомо звідки, коли і як.

Втім, чому невідомо? Уся сім'я знає, що борошна дала баба Лукера на гостинець, коли храмували в неї на Петра. А цукру, дріжджів та ще й ванильки в тісто купила в Києві, куди їздила перед празником. Зібрала в городі сякого-такого бур'яну: кріпчику, петрушки, кілька молодих бурячків, пару десятків гарних молоденьких картоплин, огірочків. Та ще й кілька букетів зв'язала з красолі, нечесаної баришні, маленьких жоржинок, яскравих і різнокольорових, як китайські паперові іграшки-кульки. І хоч копійчаний цей товар, та все ж мала чим гостей одбути не гірше, як люди. Ще й дітям гостинців купила. Бо таки було за що одарювати їх. Молоко вранці однесли на молочарню. Телятко на Попівку вивели і прип'яли, щоб паслося. Курей погодували. Кролям нарвали лопуцьок, лопухів, щоб не стрибали так несамовито у клітці, витріщивши очі і косуючи ними на всі боки. І в хаті поприбирали, позамітали...

"Молодці, дітки", — стримано похвалила баба Уляна і дала по бублику. Взявши гостинець, ми не їмо відразу все, а залишаємо по половинці на вечір, щоб потім, як баба подо-

їть Волю, поїсти з теплим, ще з шумовинням, молочком. О, тоді воно буде ще смачнішим! Але й не відходимо відразу, а стоїмо в очікуванні, не насмілюючись заглянути в кошик: чи нема там ще чогось. Повагавшись трохи, баба виймає кульок, згорнутий із газети, і роздає ще по кілька смугастеньких цукерок-подушечок. Решту ховає, щоб було чим пригостити коло церкви інших дітей, калік, сусідок, родичів.

...Отож, скуштувавши все, що було “на столі”, Лисавета зневажливо кидає: “Ет, що це за храмування? От за моєї молодості, бувало, ішли зрання з корогвами, хрестами, іконами, рушниками і букетами до криниці. Воно, власне, й не криниця, а просто маленьке джерельце в полі. Трохи розкопане і загороджене цямринням, з цеберком та кружечкою на ньому. І вода там ніколи не пересихала, і біля того джерельця завжди було навіть болітце з плесом чистої води. Це урочище по сей день так і зветься — Криниця. Там церковка була невеличка для служби. Батюшка святив воду, люди брали її в глечики чи в графинчики, як були, і несли додому, щоб потім, як у кого щось станеться, не дай Бог, хвороби чи іншої напасті на сім’ю, покропити нею чи попити. А коло криниці народу — яблуку ніде було впасти. Тут і кобзарі розказують про старовину, про Марусю Богуславку та пана Коньовського, і лірники крутять ручку і співають усе церковні псалми про Лазаря та про святу Варвару...”.

І одразу ж почала:
Ой, якої ж благодаті
Є ти, наша мати,
Варваре прекрасна!

Побачивши, що ніхто її не підтримав (набридло вже, наслухалися псалмів коло церкви), вона замовкла. Та ненадовго. Окинувши критичним поглядом гостей, трохи захмеліла Лисавета продовжила: “А люде хіба так були одягнуті? На кожній молодиці сорочка — одна одної краща. Ото Франциха з Мишенчихою, було, як вирядяться і прийдуть до церкви, так уже й священика не чуєш, а очі второпиюєш у них. Мишенчиха висока і штивна. Спідниця на ній “меньона”, до лєнточок і внизу до щіточки. А як поворухнеться, то вона так і міниться то світлішим, то темнішим буряковим цвітом. Керсетка чорна плисова щільно обтягує поперек.

Франциха трохи нижча і круглішенька. На ній сорочка вишита коханською гладдю, рукав густо зашитий дрібненькими зірочками. Голова запнута шовковою вишневою хусткою, з-під якої на лобі виглядують манюсінькі зубчики чушки, одягнутої на високий гуголь волосся. Стоїть пишна, й через губу не плюне!

Або дівчата Корховенкові, бувало, як ідуть, так аж землю пеленами метуть. У них поділки в сорочках широкі, вишиті або мережані та ще й зубцьовані. Вони так довго зроду носили сорочки. У вінках та лєнтах. Ото понанизують на нитку цвіт рожі — і червоної, і білої, і рожевої, й жовтої. І поки не пов’яне, — так гарно! Та ще й у руках букети із свічками.

Отець Костянтин проповідь читає про братів Маковіїв*, як вони ворога побили, так аж мороз поза шкурою піде...

А по обіді, бувало, кругом пісні по кутках. То на Старинцях Роман Микитась із своєю Фросиною як ушкварять у дві скрипки! А то хлопці Зотовичі, бувало, як затягнуть: “Ой, у полі озеречко...”, так аж у Леску чути. І ото всі вже прислухаються: “А хто ж то витягує? Наче, Іван... А може, що й Олексій... Ні, таки Іван!” Або Кабачок, було, як візьме гармошку, то Уляна Харланка тут вже й пританцьовує, гупаючи об голу тверду землю на “п’ятачку” босими п’ятами та приплясуючи широкими, як у качки, ступнями, ще й приспівує до гармошки:

Ой, так та не так,
Та не по-козацьки...

Та що там розказувать, як нема чого слухать!” Обірвавши спогади і якось ніби сердито махнувши рукою, по хвилі баба Лисавета тихо і спроквола, наче із далекого обрію своєї безталанної молодості, затягує, як вона сама каже, про себе:

Як задумав братко пир гуляти...

Слова промовляє не самі по собі, бездушно, окремо. Вони просто пливуть з душі, малюючи образи. І ніхто не помічає ні її широко

* Маковій — релігійне свято на честь біблійних героїв, братів Маккавеїв, які першими підняли повстання проти панування в Іудеї римлян-язичників, а здобувши перемогу, спорудили в Єрусалимі на Храмовій горі новий вівтар Єдиному Богу. У нас слово Маккавеї фонетично трансформувалося у більш легке для вимови і зрозуміле народові — Маковій.

розкритого, майже зовсім беззубого рота, ні напруженого від висоти голосу обличчя, ніби вона стала безтілесною, а тільки кожен бачить перед собою ту бідолашну сестру, про яку співається в пісні. І ось уже її сріблястий спів підхоплює знизу моя баба Уляна:

По багату сестру коней послав,
Ой а бідная сестра пішки пішла...

Між ними непомітно і м'яко вплітається мамине меццо-сопрано, з'єднуючи голоси у гармонійний акорд:

Що багата сестра на порозі...

Та коли до жіночого тріо долучається оксамитовий дідів баритон:

Ой а бідная сестра ще в дорозі...

Лисаветин голос уже тремтить, з очей викочуються і хутко течуть по її худих, порізаних зморшками щоках важкі сльозини. Та й цього ніхто не помічає. І вона подавлює клубок у горлі й продовжує виводити, щоб не обірвати пісню і не зіпсувати її, не зворушити отого дивовижного настрою, що мимоволі напливає на людей під час хорового співу, зливаючи їх в єдине ціле. А на повторі уже всі, не виключаючи й дітей, одностайно і з великим болем видихають із самої душі:

Ой а бідная сестра ще в дорозі.

О, бабуні! Мої рідні і дорогі бабусі! Де ви тепер? Чи всі ви там разом, за одним столом? Раюєте, мабуть. Бо як не ви, то хто ж тоді там!

This article is written in a form of literary memoirs, where the author gives her childhood recollections of the celebration of the big religious holiday Makoviy in the village Zavorychy, by her family, particularly her grandparents.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ УЯВЛЕНЬ У ТРАДИЦІЙНІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ (історико-етнографічне дослідження на матеріалах Волинського Полісся)

Надія КОВАЛЬЧУК

Увесь комплекс пам'яток матеріальної культури, усна народна творчість переконливо свідчать про взаємодію в українській культурі кількох світоглядів. Не зайве, мабуть, нагадати, що у вступних зауваженнях до студії "Про пожертвування власної дитини", опублікованої 1889 року, видатний український учений М. Драгоманов писав: "Найновіші досліди тої (народної — *Н. К.*) словесності відкрили лише, що так названа "народня душа", або "національний дух", не щось стале, а рухається, стикається з іншими і зміняється, розвивається"[1]. Інакше кажучи, притаманні українцям вірування, що випливають зі світоглядних засад наших пращурів, тримаються, власне, на уявленнях про будову світу, рух часу та природну циклічність. Таким чином, ці вірування, набуті емпіричним досвідом кожного наступного покоління, на противагу наднаціональним світовим релігіям, як слушно зауважив дослідник слов'янського світогляду М. Попович, є віруваннями суто етнічними[2]. Нині, коли людство стоїть на порозі нового витка зміни системи цінностей в умовах глобалізації, особливо гостро постає проблема збереження національної самобутності і насамперед переосмислення вже набутого досвіду. Щоправда, на ґрунті загальнолюдських цінностей.

Спробуємо торкнутися такого складного процесу як мінливість, що її зазнала слов'янська культура на стику двох релігійних систем — язичницької та християнської. Найперше відзначимо: трансформаційні зрушення у народних традиціях стосувалися безпосередньо обрядової сфери. Ці нашарування історичної минувшини найповніше зберегла саме календарна обрядовість.

Як відомо, в основі релігійної системи завжди лежить культ божества, чиє викликання і пошанування й становить сутність календарного свята, де воно, як зазначає В. Топоров, —„часовий відрізок, якому притаманний особливий зв'язок зі сферою сакрального, яка передбачає максимальну причетність до цієї сфери усіх, хто бере участь у святі, що відзначається як певне інституціалізоване дійство"[3].

Християнські народні свята накладалися на "священні часи давніх культур", — такий акт, на думку протоієрея О. Меня, "св. отці розглядали як свідомий акт Церкви, яка прагнула сполучити елементи цих культур з новим християнським способом життя" [4]. Тут, як і в дохристиянську добу, "певному періодові часу, дневі, тижневі і т.д., приписується той чи інший вплив на природу і побут людей. З'ясування цього впливу і визначення певного проміжку часу і є в народній свідомості ... способом пошановування світлої сили" [5].

Таким чином, в основі народного календаря фіксуємо нині безсумнівний факт залежності його від календаря християнського. Останній у селянському побуті відповідає прикметам кожного природного сезону.

Варто нагадати, що проблеми поєднання язичницьких та християнських обрядових символів порушуються практично в усіх дослідницьких працях, присвячених календарній обрядовості слов'ян. Це, зокрема, перші аналітичні студії українських та зарубіжних учених XIX — поч. XX ст. М. Петрова, П. Чубинського, М. Костомарова, І. Срезневського, І. Снєгірьова, М. Максимовича, М. Сумцова, Хв. Вовка, О. Кольберга та ін. Розглядові складної структури синтезу двох релігійних систем серйозну увагу приділяли Д. Антонович, І. Огієнко, М. Грушевський, В. Камінський, В. Кравченко, В. Пропп, О. Воропай, І. Березовський, Є. Анічков. Цікаво, що до даної проблеми не перестають виявляти інтерес і сучасні дослідники. Це бачимо у наукових розвідках Р. Кирчева, В. Давидюка, М. Поповича, О. Курочкіна, Ю. Павленка, Ю. Климець, С. та М. Толстих.

Щодо синкретизму християнських і язичницьких елементів у народному календарі, то переважна більшість учених-етнографів вирізняє дві позиції, з яких одна фіксує синтез християнського та язичницького в народних святах календарного циклу, зародження "двовір'я" тощо, інша — розглядає це явище як специфічне міфологічне і ритуальне переосмислення обрядовості та ритуалів нової релігії.

Зокрема Іван Огієнко, говорячи про переслідування народного календаря, як залишків поганства, офіційною церквою і владою, наголошує: "І ця старовина поєдналася з новим, і створила міцне двоєвірство... Чимало християнських Святих увійшло до народного стародавнього календаря, але вони набули собі нового зафарбування й нових сил, згідно з народними потребами. І навпаки. Стародавні Свята і Святі міцно поєдналися з новими, передавши їм усі свої ознаки і сили. Усе це створило т. зв. двоєвір'я... Всі свята тепер — помітне двоєвір'я" [6].

Відома дослідниця С. Толстая, аналізуючи структуру і семантику народного календаря та звертаючи увагу на синкретизм християнських і язичницьких елементів, констатує: "Тим часом не лише структура і семантика традиційного народного календаря, але в значній мірі його термінологія достатньо далеко лежать від відповідних канонічних форм, демонструючи синкретизм християнського і язичницького елементів, народного (місцевого) і книжного прошарків у традиційній культурі, цікаві способи мовної та культурної адаптації в народному повсякденні термінів і понять християнського календаря" [7].

Як бачимо, "двовір'я" наявне лише при діахронному підході до традиційної народної культури. При синхронно-структурному розгляді маємо усі підстави говорити про цілісність релігійно-міфологічного народного світогляду; про народне одновір'я, яке було притаманне слов'янам [8].

Цікаві міркування з даного питання зустрічаємо у М. Грушевського: "В початках елементи християнського обряду звертають на себе увагу, оцінюються і приймаються як особливий, сильніший рід магії; але за ним приходить увага і інтерес до постатей і подій християнської легенди та в них заложеної моралі (догма, розуміється, при тім не грає ролі). Так на місце механічного "двоєвір'я", на котре нарікали старші церковні письменники, проходить більш тісний синкретизм — злиття споріднених елементів одного і другого..." [9] Б. Греков називав подібний процес "обрусінням" християнства: "...християнізація повільно йшла з міст по селах і, проникаючи в товщу народних мас, зливалась зі старим, звичним плином думок і почуттів. Під пером старих і нових руських книжників це були дві віри, що жили поруч "двоєвір'я", але в реальному житті цього не було і бути не могло: це була одна синкретична віра, яка становила результат перетворення християнства в руському народному середовищі, інакше — його обрусіння" [10].

Загалом заміна однієї релігійної системи іншою — факт в історії людства не новий. Так, для первісної людини релігія — не "різновид ідеалізму", а питання життя і смерті. Тобто, самозбереження, протидія невідомим силам і, відповідно, запорука безпеки внутрішньої. Загроза в даному випадку для неї пов'язувалась не лише із зовнішніми силами природи, але й з неконтрольованими психічними силами всередині самої людини. Згодом розвиток інтелекту поступово звужує останні, замінюючи їх раціоналізмом. Відтак відповідні закономірності проектуються й на світ навколишній. Межа між суб'єктивними переживаннями і об'єктивними предметами встановлюється людиною на значно пізніших щаблях її поступового розвитку. Тобто, релігійна свідомість "проходить складний шлях свого формування від "чуттєво-надчуттєвого" типу надприродного (фетишизм, тотемізм, анімізм і т. д.) через демоністичний тип, провідною ідеєю якого є віра в духів, до теїстичного типу надприродного, в центрі якого перебуває постать Бога" [11].

На думку багатьох дослідників, у цьому перебігу релігійних систем простежуються дещо спільні глибинні загальнолюдські цінності — народження, життя та смерть, з природною потребою досягнення безпеки власного життя і добробуту роду. Інша справа, у яких явищах і зовнішніх силах людина тієї чи іншої історичної епохи вбачає загрозу своєму буттю. Власне, цей чинник впливає на визначення цінностей другого порядку. Підкреслимо, що на них безпосередньо орієнтується історичний (етнічний) тип носія традицій.

У людини завжди викликало особливу повагу і пошанування все те в навколишньому світі, що впливало на зміни природи і за чим визнається її сила. Становлення і розвиток культів східних слов'ян, констатував дійсний член Імператорського Російського географічного товариства П. Іващенко, відбувалися залежно від двох спільних категорій умов — етнографічної та історичної: "Умови 1-ї категорії виникли внаслідок безпосереднього спілкування з навколишньою природою, під впливом атмосферних, кліматичних і ґрунтових явищ і сил, та природної свідомості, на якому б низькому щаблі розвитку не перебувала остання. Умови другої категорії, історичної, виникали услід за минулими подіями в сфері політичній, соціальній і у сфері духовно-морального життя. Взаємодія цих та інших умов, наслідок змішування або ж злиття одних з другими неминуче накладає свій відбиток й на релігійний культ" [12].

Записані нами фольклорно-етнографічні матеріали давніх вірувань, що збереглися на Волинському Поліссі [13], дають підстави відзначити власне пов'язані із культом небесних світил та природними стихіями, зокрема водою, вогнем, землею, деревами та хлібом (переважно як домашнім покровителем). Логічне і підґрунтя культури — уявлення про дуалізм світу, де, як вияв найархаїчнішого, вбачаємо протиставлення, збережене в слов'янському світогляді від індоєвропейської епохи, — небо-земля, народження-смерть.

Аналізуючи обрядові коди християнських і язичницьких (за реконструкцією) свят річного календарного циклу, виявляємо помітну спільність ряду їх структурних складових.

Особливо чітко вирізняються в такому порівнянні предметні символи: яйце, ритуальний хліб, каша (коливо, кутя), рослини, вода, водоймище, вогонь, птахи, коло, жертва, зірка, глибоко зашифровані в християнських атрибутах символи сонця, місяця, землі.

Даний перелік, безперечно, неповний, але символи небесних світил, природних стихій тут чітко представлені як найархаїчніші. Дотриманий і принцип дуалізму: небо, Бог, рай — те, що світле і вгорі, та земля, диявол, пекло — те, що внизу.

Щодо принципу відліку часу, то в християн і сьогодні чимало залишилося від старовини: відлік не датами, а від свята до свята; при виконанні господарських робіт врахування лунарного циклу; сезонність пов'язана з господарською циклічністю; початок свята звечора напередодні, із заходом сонця (відлік добового часу звечора прийшов з давніх віків, коли так починали свій трудовий день пастухи [14]).

Синкретизм обрядовості відбувався відповідно до етапів утвердження календарних циклів. Що ж до самого принципу відліку часу та становлення календарних систем, необхідно брати до уваги насамперед той очевидний факт, що початково календарні орієнтири базувалися на господарській сезонності і не були чітко прив'язані до конкретно визначеної

дати [15]. Наступні етапи становлення календарних систем (з прив'язкою до астрологічних явищ) також передбачали постійні звіряння з рухом небесних світил [16]. "Календарна система, що включала свята — діапазони, очевидно, не забезпечувала дискретності та повторюваності, тобто строгого датування свят і щорічного повторення цих термінів. Лише в наступному розвитку свята поступово стискались до календарного дня..." [17]

Прийнятий у 325 році для християнського світу юліанський календарний стиль, орієнтований винятково на сонячну циклічність, залишав поза увагою орієнтацію на циклічність лунарну, присутню в народних календарях. Зіставлення нашими пращурами своїх календарних прикмет і спостережень з датами церковного календаря, звірка реальності астрономічних явищ і відповідних прикмет, які відповідали певним датам, зі сполученими з цими датами церквою "календарними" святими, відбувалися лише в період освоєння народом церковного календаря. Саме таким чином імена святих "пов'язувались з поворотними моментами в житті природи" [18]. І навпаки, народний календар з його культурною християнською основою мав, за спостереженням К. Копержинського, "дуже багато означених квалітативних відпорних пунктів, де мало не кожен календарний святий, мало не кожен день співвідносяться з певними прикметами та віруваннями господарського значення [19].

Таким чином, помилки календарної системи (юліанського стилю) через невідповідність природним ритмам викликали похибку, внаслідок якої "у другій половині XVII століття погріхи юліанського календаря переважили одну добу, що викликало зміщення календарних днів по днях сонячного року і відразу ж перетворило народну мудрість на фікцію. Народ став будувати прикмети, формулювати передбачення і на їх основі організовувати свою господарську діяльність не за прикметами справжніми, а за сусідніми, наступними за ними. Тобто до кінця XVII століття народ втратив правильність свого календаря" [20].

Наведені міркування розвиває відомий дослідник календарних систем О. Зелінський. Він, зокрема, пише: "Оскільки самоорганізація культури йде одночасно зі створенням літургічного календаря, будь-які наступні зміни в ньому свідчать або про занепад традиційної культури або про формування на її руїнах нової культурної традиції" [21].

У контексті сприйняття плину часу як циклічного порядку світобудови сприймалася нашими предками й домінанта світоглядних уявлень — народження, життя, смерть. До речі, існувала ще індоєвропейська ідея "метампсихозу" — "переселення душ", де смерть виступає як межа переходу, а не кінця. "В уявленнях селянства домінувало язичницьке поняття про часову циклічність змін навколишньої дійсності, а смерть усвідомлювалася не як якась трагедія, а як неодмінний етап циклічності процесу народження". Християнська ж ідея лінійного часу привнесла погляд на життя як на єдине неповторне, а на смерть — як на глибоку трагедію [22].

Розглянувши стисло основні аспекти трансформаційних процесів, закладених у структурі самих календарних систем, погляньмо на проблему дещо з іншого боку. А саме: на запровадження християнства на Русі і його поступове проникнення на вкриті лісами і болотами землі Волинського Полісся. На жаль, відомостей, які б допомогли встановити хронологічні рамки, обмаль. "Немає прямих історичних свідчень про час поширення християнства на Волині ...можна припустити, що християнська віра поширювалася на Волині одночасно з поширенням її в Києві і його околицях, — за фактом заснування на Волині в 992 році єпископської кафедри" [23]. Побутує гіпотеза і відносно того, що "...Вчення Христове приходило на Волинь до 992 р. із Заходу від чехів і Угорських слов'ян (хорватів) та зі Сходу через Київ та при-Дністров'я" [24].

Однак, історики майже одностайні у визначенні причин появи нової релігії: "Запровадження християнства на Русі було викликане соціально-політичними причинами. Християнство прийшло до наших предків не в результаті стихійного релігійного розвитку віруючих або релігійного реформаторства, а шляхом директивного введення авторитетом княжої влади" [25].

Крім того, як і в часи хрещення, так і тривалий період потому, простежуємо побутування переважно язичницьких традицій на Русі. Як наголошував Дмитро Антонович, коли христи-

янська ієрархія "підняла боротьбу з новооберненими християнами міста та продовжувала її кілька століть, домагаючись викорінити поганські обряди", то навернення селянських мас "взагалі треба датувати на кілька століть пізніше, а зі слідами двовір'я ще велася боротьба у XVIII–XIX століттях" [26]. У документах XVIII ст., що засвідчили ставлення Синоду до народних календарних обрядів, констатується: "В дусі традиційних категорій мислення й потреб, результат тієї постійної творчої роботи народної свідомості не міг бути адекватним офіційній церковній системі поглядів і ритуалів, хоча й був пов'язаний з нею". Беручи до уваги сказане, Синод ще у XVIII ст. розглядав питання "взаємин офіційного церковного і, умовно кажучи, селянського православ'я, і зокрема про боротьбу церкви проти тих елементів календарних обрядів, які вона з тими чи іншими підставами розглядала як поганські, але які самі селяни вважали цілком сумісними з православ'ям..." [27] Мабуть, не слід обминати і факту викорінення поганських обрядів, вже як зовнішніх виявів, коли "внутрішнього змісту тих обрядів уже не розуміли" [28].

Значний вплив, безсумнівно, відіграли і переслідування народного календаря церквою та владою, якими засуджувалися і заборонялися "ігрища утолчена", "кумирскоє празнованіє", "радость і вєсєліє сотонински" тощо; і ополячення, окатоличення вищих верств у період перебування цих земель під владою польської держави. І все ж поліський простолюд міцно тримався давніх традицій. А на якому рівні трималася християнська релігія, можемо судити з такого промовистого факту: "стан парафіян до 1838 року дуже бідовий, тому церкви у цілковитому занепаді... Користуючись уніатськими ризами і книгами, парафіяни не мали навіть поняття про плащаницю та інше церковне начиння..." [29] Така ситуація на Поліссі не була винятком.

До того, ж віру за вказівкою змінити, здається, неможливо. "Ніхто ніколи не міняє батьківської віри; ніхто не кидає своїх переконань, в яких виховався, безслідно і назавжди..." [30]. І якщо брати до уваги переслідування обрядових народних дійств духовенством, пізніші заборони радянської доби, що стосувалися релігійного життя і безпосередньо церков, як духовних осередків, то зміни в обрядових дійствах мали б відбутися переважно на громадському, церковному та громадсько-церковному рівнях, залишивши за собою "право на існування" на рівні домашньому (інтимному, родинному). Але тут, варто особливо підкреслити, маємо справу з руйнуванням старої обрядової форми зсередини привнесенням до неї нового змісту. То чи не міститься корінь т. зв. "двоєвірства" десь глибше, в еволюційній закономірності розвитку історії людства?

Звернімо погляд на процес передачі культурних традицій етносу наступним поколінням. Тут можуть прислужитися міркування дослідника української ментальності Б. Цимбалістого [31]. Застосовуючи при аналізі цього питання метод соціально-культурної антропології, учений приходить до таких висновків: "приклади доказують, що риси, типові для даної нації, є зумовлені духом родини, який сам є зумовлений усією соціяльною структурою і культурою суспільности... З "інтроєктованими" батьками входить у душу дитини культура суспільности як своєрідний стиль життя чи підсвідома система вартостей, яку персоніфікують батьки для дитини" [32] Зазвичай, ця "система вартостей" перебуває у тісному зв'язку з "культурною атмосферою", "ідеологічним змістом суспільности", соціальною структурою, етнічними взаємовпливами та іншими факторами. Зауважимо, що жодна з названих нами сторін життя не є сталою. При цьому в людському бутті безперервно відбуваються зміни як у соціальній структурі, так і в міжетнічних взаємозв'язках, ідеології держави, господарському укладі. Останні провокують зміни в ряді сфер суспільного життя (розширення транспортних зв'язків, урбанізація, зміна роду занять, природного середовища тощо). Калейдоскоп змін диктує нові ціннісні орієнтири. Збільшується прірва, яка бере свій початок ще від першого раціонального пізнання природи, перед яким надалі поступається сфера чуттєвого. Відтак, ставлення до світу змінюється під впливом соціальних і культурних факторів. І вже це, багато в чому нове ставлення бере у спадок наступне покоління. "З такого погляду національний характер постає продуктом даної культури, водночас персоніфікуючись, носієм її, продовжувачем культурних традицій і норм у наступних поколіннях," — пише Б. Цимбалістий [33].

Свого часу М. Костомаров акцентував увагу і на тому факті, що до обрядової сторони християнства чимало перейшло від релігії попередньої — язичництва, як і принцип "єдинобожжя" з "пантеоном божеств": "Слов'яни, не зважаючи на очевидне багатобожжя, визнавали одного Бога, батька природи, — писав учений. — Єдинобожжя слов'ян незаперечне. Прокопій Кесарійський свідчить, що слов'яни визнавали в його час Єдиного Бога, творця грому та блискавки, і крім того шанували духів, котрими, за власним розумінням, населяли природу". І продовжував: "Так само висловлюється Гельмольд стосовно слов'ян прибалтійських: не зважаючи на те, що слов'яни визнають багато божеств, вони мають розуміння про верховну сутність і відрізняють від своїх Богів Бога небесного, всемогутнього, котрий піклується про небо й землю. В життєописувача Оттона слов'яни говорять самі, що визнають великого Бога, володаря всіх багатств..." [34].

Варто врахувати і той момент, на якому робить наголос сучасний дослідник проблем культурогенезу В. Давидюк. Він стверджує, що в історіографічних пам'ятках, писаних служителями християнського культу, і які є для сучасників першоджерелом осмислення явищ народної культури дохристиянського періоду, "дуже часто явища народної культури описані тенденційно і однобічно. ...Вони не відбивають справжньої суті дохристиянських обрядів і вірувань... Найбільша ж увага в цих джерелах відводиться тим елементам народної звичаєвості, які суперечили християнським нормам. Але ж існувала й інша частина, яка не лише не становила опозиції християнським святам, а й цілком засвоювалася ними, піддаючись при цьому повному переосмисленню" [35].

Те, що в основі церковного календаря є багато рис, характерних для язичництва, не відкидається і не замовчується й служителями християнського культу. Щоправда, акцентується при цьому інша духовна наповненість обрядів: "Борючись із багатобожжям, воно (християнство — *Н. К.*) зовсім не перекреслювало усіх цінностей дохристиянських вчень; інакше довелося б припустити, що мільйони людей, створених за образом і подобою Божою, тисячі літ були цілком під владою брехні й самообману..." [36] Форми язичницького та іудейського богослужіння, так само, як і язичницький та старозавітний культи "не могли не мати якого-небудь впливу на зовнішній розвиток і вироблення Християнського Богослужіння. ...Якщо ж іудейство і язичництво, спільно з Християнством, представляють одне велике історичне ціле, то чому б останньому не дотримуватись деяких спільних форм у Богослужінні з першими? ...Сюди входить особливо і та теза, що окремо взяті форми і символи Богослужіння мають цілком загальнолюдський і природний характер. Тому при засвоєнні форм Богослужіння треба брати до уваги не тільки надані ними релігійні ідеї, але і природу та потреби людини, яка в своїх основних формах в усі часи і в усіх кліматичних умовах залишається однією і тією ж..." [37]

Підхід до проблеми ставлення Православ'я до нехристиянських релігій висловив свого часу схимник Серафим Роуз: "Не можна нехтувати жодним джерелом знань, готуючись до великої битви в житті, навіть з язичницьких книг при правильному вивченні можна мати користь. Навіть Великий Мойсей вдосконалював свій розум за науками єгиптян, аби прийти до пізнання Того, Хто сущий... Соромно нам цуратися їжі нестравної, рівно негоже уникати й уроків малоприємних. Необхідно ж, подібно гірському потоку, приймати все, що зустрічається на шляху" [38].

Відповідно до цих векторів народна свідомість і перетворює, синтезує догми християнства з власним емпіричним досвідом, а також тим, що отримано в спадок від пращурів. І нині, на порозі XXI ст., хоча і меншою мірою, питання ці залишаються актуальними: Великодні ігри з крашанками, трапези на гробках, висівання огірків у святковий ранок на Юрія, водіння Куста, освячування квітів і плодів, різдвяно-норічне рядження і безліч інших, тісно переплетених елементів народного і церковного навіть не відділяється в народній свідомості. Разом з тим цілковитий хаос у термінології: замість Срітення — Стрітення, Мучеників Маккавеїв — Маковія, Сорока мучеників — Сороки, Воздвиження Хреста — Здвиження, Різдва — Коляди, Пасхи — Великдень, Різдва Іоана Хрестителя — Купала тощо. До речі, за вживаними назвами свят стоять і відповідні про них уявлення.

Старі релігійні традиції, вірування не можуть за природою своєю зникати безслідно.

Переходячи до нової системи релігійних поглядів, вони поступово набувають нової значущості. І такий шлях видається нам логічним і закономірним. У ланцюжку цього процесу перетворень форми і змісту, коли з тих чи інших причин змінюється ставлення до об'єкта, а відтак втрачається містичність. Натомість відбувається беззмістовне відтворення ритуалу, в старі форми привноситься новий зміст, який певний час існує в старих шатах. І, нарешті, новий зміст, розриваючи попередню форму зсередини, породжує нову, відповідну йому. На межі яких же з названих етапів перебуває сьогодні наша традиційна обрядова культура? Щоб відповісти на це питання, потрібні нові дослідження. Бо, як писав свого часу М. Попович: "Любов сліпа, це так. Але так само вірно, що без сліпої і "необґрунтованої" любові до матері з дитинства виростає моральний каліка. Ірраціональний чуттєвий світ є необхідним для нормального розвитку як людини, так і людства. Та й з раціональної точки зору звернення до традицій — це проблема неперервності культурного розвитку. Бо врешті-решт, національна культура — це культура нації. Всі здобутки, сприйняті даною нацією, органічно входять до репродуктивного і продуктивного потенціалу її культури" [39].

[1] Цит. за: *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Упоряд. В. Яременко. — К., 1993. — Т. 1. — С. 367—368.

[2] *Попович М.* Мировоззрение древних славян. — К., 1985. — С. 35.

[3] *Иванов В., Топоров В.* Исследования в области славянских древностей: Лексич. и фразеол. вопр. реконструкции текстов. — М., 1974. — С. 239.

[4] *Мень А.* Православное богослужение. Таинство, Слово и Образ. — М., 1991. — С. 52—53.

[5] *Иващенко П.* Религиозный культ южно-русского народа в его пословицах // Записки Юго-Западного отдела ИРГО. — К., 1875. — Т. 2. — С. 93—94.

[6] *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу. — К, 1994. — С. 267—268.

[7] *Толстая С.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектическому словарю (А-Г) // Славянское и балканское языкознание. — М., 1984. — С. 178.

[8] *Толстой Н.* Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. — М., 1983. — С. 368.

[9] *Грушевський М.* Історія... — С. 112.

[10] *Греков Б.* Крещение Руси // Религия и церковь в истории России. — М., 1975. — С. 40.

[11] Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / за ред. проф. Б. Лобовика. — К., 1996. — Т. 1. — С. 7.

[12] *Иващенко П.* Религиозный культ... — С. 73.

[13] Польові записи автора // Державний обласний архів Рівненської області (ДАРО). — Ф. Р., 2828, оп. 4, зб. 40—43, 49, 52, 56—58; Документи фольклорно-етнографічних експедицій лабораторії поліссєзнавства Інституту мистецтв РДГУ. — ДАРО. — Ф. Р., 2828, оп. 4, зб. 12, 13, 22, 26, 35, 37, 38, 50, 55, 61.

[14] *Мень А.* Православное богослужение... — С. 18.

[15] *Копержинський К.* До системи понятtів часу у слов'ян // Первісне громадянство. — 1928. — № 1. — С. 24.

[16] *Власов В.* Русский календарный стиль // Вокруг света, 1986. — № 8. — С. 42.

[17] *Власов В.* Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993. — С. 107.

[18] *Власов В.* Русский календарный стиль. — С. 40.

[19] *Копержинський К.* До системи понять... — С. 62.

[20] *Власов В.* Руський... — С. 42.

[21] *Зелинский А.* Литургический круг христианского календаря // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993. — С. 257.

[22] *Гримич М.* Два виміри національного характеру // Наука і суспільство. — 1991. — № 8. — С. 28.

[23] *Четиркинъ О.* Религиозные отношения литовско-польских королей к древней Волыни // Волынские Епархиальные Ведомости. — 1874. — № 14. — С. 525.

[24] Начало и первые времена (X—XIII в.) христианства на Волыни // Волынские Епархиальные Ведомости. — 1893. — № 10, 11. — С. 312.

[25] Історія християнської церкви на Україні // Релігієзнавчий довідниковий нарис. — К., 1992. — С. 5—6.

[26] *Антонович Д.* Передхристиянська релігія українського народу // Українська культура. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. — К., 1993. — С. 196.

[27] *Покровский Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. — 1981. — № 5. — С. 96.

[28] *Антонович Д.* Передхристиянська релігія... — С. 196.

[29] *Кохановская Н.* Светлыя страницы из летописи Яполотского Георгіевского братства состоящего под покровительством старшей фрейлины Ея Императорского величества Надежды Степановны Соханской-Кохановской // Волынские Епархиальные Ведомости. — 1870. — № 19. — С. 653.

[30] *Огієнко І.* Українська церква: нариси з історії Української православної церкви. — К., 1993. — С. 37—38.

[31] *Цимбалістий Б.* Родина і душа народу // Українська душа. — К., 1992. — С. 66—96.

[32] Там само. — С. 80—81.

[33] Там само. — С. 90.

[34] *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С. 201.

[35] *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 1997. — С. 7.

[36] *Мень А*. Православное богослужение... – С. 52.
[37] *Люцернов І*. Об отношении христианского богослужения к иудейскому и языческому культу // Волынские Епархиальные Ведомости. – 1872. – № 23. – С. 900–903.
[38] *Дамаскин (Христенсен), Иеромонах*. Не от мира сего. Жизнь и учение О. Серафима Роуза. – М., 1995. – С. 883.
[39] Див. статтю М. Поповича // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 3. – С. 52.

The article touches upon the problem of the syncretism of pagan and Christian ritual symbols in the folk calendar. The interaction of the two outlooks in Ukrainian spiritual culture is analyzed. The main aspects in the transformational processes in the structure of calendar systems are emphasized. The retrospective view on the following problem is showed.

МОТИВИ УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ В КОНТЕКСТІ КОЗАЦЬКОЇ ТЕМАТИКИ ПОЕМ "ЯНУШ БЕНЯВСЬКИЙ" ТА "ДЕМ'ЯН, КНЯЗЬ ВИШНЕВЕЦЬКИЙ" ЮЗЕФА БОГДАНА ЗАЛЕСЬКОГО

Василь БІЛОЦЕРКІВСЬКИЙ

"Козацькі" поеми Богдана Залеського виникали з двох основних джерел: 1) легенд, переказів та деяких історіографічних матеріалів доби польського панування в Україні; 2) народних дум і пісень на теми козацтва, з яких поет, окрім образів та ситуацій, запозичив художню інтонацію, метроритм, стилістичні засоби.

До найбільш ранніх поезій Б. Залеського належить лицарська поема "Януш Бенявський" (1822; друк. 1823 [1]), що повністю не збереглася. В авторській примітці читаємо: "Ідея цього рапсоду [2] взята з давніх українських дум і звичаїв" [3]. Далі – зміст втраченої (початкової) частини поеми: "Татари вступають в Україну під проводом Мурзи Бетсбути. Сум'яття. Коронний гетьман їде з панцирними гусарами та п'ятигорцями берегом Горині. Виговський, гетьман козаків, стоїть табором біля Чигирина. Бенявський зі своїм полком їде у степ на розвідку: ніч – недобре передчуття полковника Вороничa, брата і друга Бенявського – табірна варта чує якийсь тупіт..." [4] Далі простежимо сюжет збереженого уривка безпосередньо за текстом. До табору запорожців повертається залитий кров'ю кінь мужнього лицаря Януша Бенявського, старости чигиринського:

Wpadł do taboru, zarżał radośnie,
Stanął, krwią bryzga, bokami rusza;
Ciszej, znów głośniej szmer w tłumie rośnie:
"Patrzcie no! patrzcie! To koń Janusza!" [5]

Козаки розуміють, що їх товариш загинув, і вирішують помститися татарам:

"Syn Czehryńskiego poległ starosty!
Poległ nasz chrobry Janusz Bieniawski!"...
"Zginął Bieniawski! Pędźmy co rychło,
Tatarzy blisko, pomścijmy zdradę" [6]

Перетинають річку Тясмин і після нічного спочинку вранці наздоганяють ворогів:

Błysły z chorągwi srebrne dwurożce,
Mignęli w trawy, jak lis z kryjówki,
Lotem sokoła tuż Zaporożce... [7]

В сонячному світлі точиться запекла битва:

Lata blask w stepie słońca ze stalą,
Tu i tam świszczą kul, strzał pociski,
Wraz prężą łuki, wraz z rusznic palą,
Kłębi dym, w dymie i huk i błyski [8].

Татари втікають від переможних козаків, яким, зрештою, вдається їх наздогнати:

Pierzchnął Tatarzyn na wszystkie strony,
Nasi za nimi gonią i sieką;
Teraz się krwawe wszczęły ugony,
Słychać szczęk szabel, włóczeń daleko [9].

Моторошна картина бойовища проймає серце всеохоплюючим болем:

...Płacze natura marnie poległych,
Płacze walczących ze śmiercią dzieci.
Co za rozliczne cierpień obrazy,
Ten drżącą ręką rwie pocisk z łona;
Ten ziemią koi bolesne razy,
Ach! czyż ból tylko ziemia pokona! [10]

Козаки повертаються з відбитим у татар тілом Бенявського, якого мають якнайшвидше поховати і згуртувати сили, бо вороги, певно, не забаряться з нападом:

"Czas nagli, zmarłym trzeba pogrzebu,
Trzeba Janusza uczcić mogiłą.
Potem się musim złączyć z taborem,
Wezwać pobliskich pułków pomocy,
Bo dziś Tatarzy pewno wieczorem
Albo najdalej przybędą w nocy" [11].

Поховавши товариша й насипавши високу могилу, запорожці співають поховальну пісню, в якій оспівується велич лицарського подвигу:

"Tego pamięć wiecznie droga,
Kto od strzały ginie wroga;
Kupi śmiercią za krew, blizny
Łaskę nieba, żal ojczyzny...
...Będą śpiewać twoje czyny,
W naszej ziemi nasze syny..." [12]

Насамкінець автор стверджує, що пам'ять про героїв назавжди залишиться в серцях людей:

Na polach zwycięstw pługi ciągną woły,
I oracz smutno stare śpiewa czasy.
Wszystko minęło, lecz stoją mogiły,
Skon mężnych w dumach nie przestaje
słynąć... [13]

Безумовно, поема має неабиякі художні якості. В ній — ані класичних закостенілих форм, ані сльозливої сентиментальності, що характеризували попередні ("Покарання", "Нещаслива родина") й деякі наступні ("Фіалка", "До гітари") твори Залеського. Поема "Януш Бенявський" сповнена життєвої сили, бадьорого настрою, динаміки та яскравих описів природи. Поет обрав нестандартний еклектичний шлях: ліро-епічну канву вимережив подіями напівлегендарної козацької історії. У поемі народжується тип козака, який надалі у поезії Залеського буде неодноразово відтворений в основних рисах: хоробрість, безстрашний бойовий запал і водночас душевна меланхолія, пригашена миттєвою удаваною веселістю. Однак твір має низку хиб, які важко оминути увагою. У поемі на 72 строфи замало сюжетного розвитку, багато невиправданих повторів, а зміст схематичний, поверховий, без проникнення у глибину психологічних, історичних та етичних мотивів. Тому твір хоч і справляє враження позитивне, але досить поверхове, розважальне.

Зміст поеми взято з українського фольклору. Ще М. Грабовський зауважив зв'язок "Януша Бенявського" з думою про Федора Безродного, надрукованою у збірці "Опыт собрания старинных малороссийских песней" А. Цертелева, а потім у виданні "Украинские народные песни" М. Максимовича [14]. Справді, бачимо схожість елементів в описі поховання козака.

У Залеського:

I wnet szablami ziemię zaryli [15].

В думі:

Тогді козаки саблями суходіл копали... [16]

У Залеського:

Wraz kołat kotłów, twardych surm grzmoty,
Siedmiopiędziowych piszczałek [17] świsty... [18]

У думі:

В семип'ядні пищалі гремали,
У суремки жалобно вигваляли... [19]

Однак за змістом у цілому "Януш Бенявський" виявився ближчим до думи про Івана Коновченка, в якій полковник Хвилоненко збирає військо на бій з татарами. Після битви — бенкет. Молодий козак І. Коновченко, захмелівши, поїхав шукати нової зустрічі з ворогом і в герці загинув. Його кінь сам повертається до табору:

То добрий кінь до табора прибігає,
По куреням гуляє,
Острими копитами землю копає [20].

Козаки впізнають товаришевого коня, наздоганяють татар, розбивають їх і врочисто ховають Коновченка. Опис поховання нагадує думу про Федора Безродного і, аналогічно, похорон Януша Бенявського:

Шаблями, наділками суходол копали...
В семип'ядні пищалі гремали,
У суремки жалобно вигравали,
Славу козацьку вихваляли [21].

Рядки "славу козацьку вихваляли" і "слава не вмре не поляже, лицарство козацьке всякому розкаже" [22] розширені в Залеського до цілого поховального гімну козацькій славі обсягом у 7 строф — від слів "Tego pamięć wiecznie droga" до "Nasz rycerzu, pokój w grobie!" [23]

Залеський значно детальніше, аніж українська дума, змальовує повернення коня до табору [24]; поет аж у тридцяти строфах описав похід козаків і битву з татарами, а в думі цей епі-

зод вміщений у кілька рядків [25]... Боротьба Бенявського з бусурманами характеризується побіжно і стисло, а бій Коновченка з ворогами представлений розлого і рельєфно [26].

Близька спорідненість поеми з думою про І. Коновченка свідчить, що поет користувався нею, а також думою про Федора Безродного та, частково, за висновком Р. Кирчева і М. Грабовського, думою про втечу трьох братів з Азова, використовуючи їх як історичне та художнє джерело [27].

Створивши "Януша Бенявського", "думки" Мазепи й Косинського, а потім "Чайки" та інші "козацькі" поезії, Залеський узявся написати велику поему, в якій хотів воскресити образи давніх степових лицарів, прославити їх для майбутніх поколінь. Так з'явилася поема "Дем'ян, князь Вишневецький" ("Damian książę Wiśniowiecki"). Рід Вишневецьких посідав важливе місце в історії України, що відбилося в народних піснях, думах і легендах, яких поет наслухався ще малим хлопцем, коли:

...ponad Ukrainą
Wskróś okolicą jarzącą się siną,
Boże śpiewaki ciągną w różne strony,
Aż echo klaszcze, taki gwar zmącony [28].

З того часу пригадався йому "з-поміж інших один смутний переказ про Вишневецького, оповитий думами, який гармоніював з руїнами замку і тією ж самою місцевістю; він більше від інших залишився в моїй пам'яті. Згодом я забув про нього, але перші враження, так живо змішуючись з усіма пізнішими почуттями, довго самопас визрівали, формувалися, аж мало по малу вся картина вималювалася в моїй уяві — при писанні ясно і виразно, як постать торбаніста і місце, так пригадались мені деякі вірші й колорит старої легенди" [29]. Але небагато з переказів увійшло до поеми, бо Залеський заповнював сюжет витвором власної фантазії, лише беручи за основу історичні постаті й події.

Поема "Дем'ян, князь Вишневецький" не була закінчена, тільки дві її частини вийшли друком, а це — лише незначна частка запланованого обсягу. А що поет не зупинився на двох відомих нам частинах, що він майже завершив поему, пересвідчуємося з його листа до М. Грабовського (від 30.03.1825): "Я повернувся до рапсодів. Закінчую досить довгий [рапсод] про Д. В." [30]. Коли поет і не написав усієї поеми, то певно небагато залишилось до кінця. Де ж поділася решта, якщо дві збережені пісні твору не надто розлогі й змістовні? Оскільки в архіві Залеського їх не виявлено, припускаємо, що "Дем'яна" спіткала доля поем "Сірко", "Косинський" та ряду інших поезій, які були знищені автором. Дві пісні "Дем'яна" збереглися завдяки тому, що були відразу надруковані у "Дзеннiку Варшавському" (червень 1826 року).

У поемі Дем'ян Вишневецький постає в радісну мить, бо невдовзі має одружитися у своєму родовому замку. Як могутній магнат, він справляє гучне весілля: зранку грає музика, юрби людей бенкетують, підносячи келихи за здоров'я князя. Однак його душу гнітить якась турбота. Автор змальовує стан молодого Дем'яна, оповитого смутком, через загальновідому пісню "У сусіда хата біла" у власній інтерпретації [31]:

U sąsiada ładna żona,
Dzieci, pokój u sąsiada,
Rodzi niwa niestłoczona.
Mnie jednemu wiecznie biada!
U mnie żony, ani dzieci,
Ni pokoju rok już trzeci [32].

Порівняймо її з оригінальним варіантом:

У сусіда хата біла,
У сусіда жінка мила,
А у мене ні хатинки,
Нема щастя, ані жінки [33].

Бачимо, що Залеський розширив строфу порівняно з оригіналом, додав образи миру (pokój), дітей, ниви, біди, водночас оминув образ білої хати — важливого елемента традиційного українського побуту, ознаки доглянутої оселі, — очевидно тому, що герой мав свою "хату" — хоча й пошарпаний, але родовий замок.

Так починається внутрішній монолог Вишневецького. Далі Дем'ян згадує, що як помер дід, він не знав ані хвилини спочинку, стережучи кордони володінь від татарської орди. Потім герой, не без гумору, говорить про жалюгідний стан свого замку:

Opuszczony dom się wali,
Po komnatach wiatr dmie głuchy —
Gdzie ojcowie ucztowali,
Bóg wie czyje błądzą duchy...
Mnie to bawi, że w mym dworze,
Przez dach, szpary, świecą zorze [34].

Бачимо в Дем'янові безстрашну натуру, звичну до праці, якою для магната була війна з ворогами:

Wtedy z Krymu więźni wiodę,
Sto wielbłądów z państw Mohyły,
Z Tyflis branki hoże, młode,
By nam przędły i nuciły… [35]

Одягнувшись у святкове вбрання, виславши свій почет "z hukiem, zgiełkiem i paradą prost na Kaniów" [36], князь дає погуляти надвірній дружині, а сам вирушає в дорогу. На всій оповіді, на змальованих образах коня, сокола і хорта відбивається печать душевного смутку Вишневецького:

Smutny jeździec patrzy wokół,
Smutno strzyże koń uszyma,
Na ramieniu smutny sokół,
Do krakania się nadyma –
I chart smutny tuż na smyczy
To się ciągnie, to skowyczy [37].

По дорозі на кургані князь помітив силует віщуна, старого запорізького співака Наума. В нього бліде, висохле обличчя, біліє довга борода до пояса, зажурений погляд:

…Twarz stuletnia, wyschła, śniada,
Broda bieli pół torbana,
Coś sępnego tak w źrenicy,
Jak mig w nocy błyskawicy [38].

Старий "прагне смерті, як дощу кані", бо вже спочивають у могилах "дум і предків побратими" [39]. Цей літній чоловік віщим духом бачить майбутнє князя. Згадавши минуле, він "глухо бринчить на торбані" [40], лише видно як блищать його очі. Старий вказує на ошаліле птаство ("motłoch rozbestwiony") довкола, яке є недобрим знаменом. З'являється цілий ряд природних попереджень князеві перед бідою:

Czemuż zachyd wciąż się krwawi?
Czemu w stepie poświst dziki,
Popłoch szpakyw, wrzask żurawi,
I huczące w noc puszczyki?
Ten wie tylko, kto półwieka
Wciąż z nich odgadł los człowieka [41].

Оскільки Наум віщував смерть ще дідові князя, знаменитому Дмитру Байді-Вишневецькому, коли той хотів іти на Валахію (Молдову), то він просить молодого Дем'яна, щоб відклав весілля і очолив боротьбу з ворогами:

Tobie naród zda buławę,
Odłóż, odłóż więc wesele… [42]

Одначе князь не слухає поради і на саму згадку про відкладення шлюбу покидає лірника. З-за горизонту виїжджає весільний почет. Закінчується поема всезагальним гулянням:

Dmą w piszczałki, w kotły biją,
I śpiewają i miód piją [43].

Що ж мало бути далі за змістом? Напевно, шлюб із молодою Боженною і кара Дем'янові за непослух столітнього віщуна. Водночас фрагмент поеми дає досить чітку характеристику князя, лірника і панського двору. Чи можна уявити пана з панів, яким був Вишневецький, іншим, аніж описаний тут: гостинний, ясніє величчю, якнайпишніше збирається на зустріч із нареченою. Наум, лірник-віщун, – теж рельєфно відтворений легендарний образ давнього козака, змальований поетом під впливом народних легенд, "фактично започаткував надзвичайно цікаву і своєрідну в польському красному письменстві та мистецтві галерею образів Вернигори" [44] – співця українсько-польського братерства.

Згодом про цю поезію писав М. Грабовський. Зауважимо, що це сталося після розриву давніх дружніх стосунків із Богданом Залеським, який "народився з чутливим, сердечним, співучим талантом Карпінського, хоча почуття сьогоднішнього поета [тобто Залеського] набрало нової глибини, а його уява – окрилена думами й легендами рідної України. Залеський у своєму роді лірично-історичної поезії є досконалий, незрівнянний" [45].

У "козацьких" поемах польського Бояна своєрідно переплелися історія та міфологія, авторський стиль з фольклорною традицією. Народні пісні, думи, легенди стали живим імпульсом творчої фантазії поета, дали йому основу для побудови власної інтерпретації образів та сюжетів минулого.

[1] Pamiętnik Warszawski. – 1823. – T. 4. – S. 161–167.
[2] Рапсод (пол. "rapsod") – епічний віршований твір.
[3] *Zaleski B*. Poezje.– Lwów, 1838. – S. 63
[4] Ibid.
[5] *Zaleski B*. Wybór poezyj. – Kraków, 1925. – S. 68.
[6] Ibid.– S. 68–69.
[7] Ibid.– S. 71.
[8] Ibid.
[9] Ibid.– S. 72.
[10] Ibid.
[11] Ibid.– S. 73–74.
[12] Ibid.– S. 76.
[13] Ibid.– S. 77.

[14] *Grabowski M.* Literatura i krytyka. — Wilno, 1837. — T. 2. — S. 109–110.
[15] Wybór poezyj. — S. 75.
[16] *Цертелев Н.* Опыт собрания старинных малороссийских песней. — С.Пб., 1819. — С. 50.
[17] Варто зазначити, що поет хибно переклав слово "пищаль", яке означало не сопілку ("пищалку"), а вогнепальну зброю, різновид важкої рушниці.
[18] Wybór poezyj. — S. 76.
[19] *Цертелев Н.* Зазнач. праця.
[20] Ibid. — С. 34–35.
[21] Ibid. — С. 35.
[22] Ibid.— С. 36.
[23] Wybór poezyj. — S. 76–77.
[24] Пор.: Ibid. — S. 68.; *Цертелев Н.* Зазнач. праця. — С. 34–35.
[25] Пор.: Wybyr poezyj.— S. 69–73.; *Цертелев Н.* Зазнач. праця. — С. 35.
[26] Пор.: Wybór poezyj.— S. 73; *Цертелев Н.* Зазнач. праця. — С. 34.
[27] *Grabowski M.* Ibid.; *Кирчів Р.* Український фольклор у польській літературі. — К., 1971. — С. 122–123.
[28] Wybór poezyj. — S. 184.
[29] *Zaleski J.* Pisma. — T. 2. — S. 56.
[30] *Zaleski J.* Korespondencja. — T. 1. — S. 11.
[31] З приводу цього фольклорного наслідування Залеський сперечався з поетом С. Вітвіцьким, у листі від 20.12.1828 року він пише: "До речі ти закидав мені, що я не признався в "Дем'яні", що строфка "U sąsiada ładna żona" взята з народної пісні, то це інше, мій Стефане. Для мене, як наступника українських звичаїв та історії, народні пісні є природною спадщиною, особливо, якщо вони не надруковані" [Korespondencja. — T. 1. — S. 31].
[32] Wybór poezyj. — S. 96–97.
[33] *Коципінський А.* Пісні, думки і шумки руського народу на Поділлі, Україні і в Малоросії. — К., 1885. — С. 138.
[34] Wybór poezyj. — S. 97.
[35] Ibid. — S. 98.
[36] Ibid.
[37] Ibid. — S. 99.
[38] Ibid. — S. 102.
[39] Ibid. — S. 103.
[40] Ibid. — S. 104.
[41] Ibid. — S. 106.
[42] Ibid. — S. 107.
[43] Ibid. — S. 109. Тут чуємо відголосок народної пісні: пор. з прим. 16, 17.
[44] *Кирчів Р.* Зазнач. праця. — С. 131.
[45] *Grabowski M.* Kilka uwag nad szkołami poezji polskiej // Tygodnik Petersburski. — 1839. — S. 205.

The article is devoted to the so-called "Cossack" poems "Janusz Bieniawski" and "Damian Książę Wiśniowiecki" of the Polish romantic poet Jozef Bohdan Zaleski. In particular folklore motifs of the poems are analysed in the research.

ПРОФЕСОР ЛІДІЯ ДУНАЄВСЬКА ТА ФОЛЬКЛОРИСТИКА У КИЇВСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Леонід ШУРКО



Фольклористична школа в Київському університеті фактично заснована основоположником української фольклористики, збирачем і дослідником української народної творчості, видавцем перших збірок українських народних пісень та народної обрядовості Михайлом Олександровичем Максимовичем — першим ректором університету Святого Володимира. Саме його науковий авторитет, збірки "Малорусские народные песни", "Дни и месяцы украинского селянина" тощо не лише принесли йому європейське визнання, а й спонукали університетське студентство до активних пошуків та пропаганди творів фольклору, історичного епосу, пов'язаного із найяскравішими сторінками національного визволення, створення у XIX ст. українських шкіл для молоді та старшого загалу, а пізніше — об'єднатися під егідою П. Чубинського у Південно-Західний відділ Російського Географічного товариства. Започаткований М. Максимовичем науково-пошуковий пропагандистський та науково-теоретичний рух у галузі фольклористики, етнології та народознавства у стінах Київського університету розвивався майже безперервно, хоч постійно переслідувався імперсько-шовіністичними силами. Наприклад, у 40-х рр. членам Кирило-Мефодіївського братства — О. Марковичу, П. Кулішу, М. Костомарову та іншим в одному із пунктів звинувачення за політичну діяльність "припи-

сувалася" пропаганда українського історичного епосу – пісень, дум, та інших жанрів. А усі ці постаті в історії української науки відомі як збирачі і теоретики української народної творчості. Зокрема, О. Марковичу належать записи понад 50 тисяч українських паремій, народних пісень, казок, П. Кулішеві видавцю "Записок о Южной Руси", публікації народної прози, дум, легенд з Руських літописів – перші спостереження за індивідуальним стилем оповідачів народної прози, М. Костомарову, автору одного з перших досліджень слов'янської міфології, - нових вагомих наукових гіпотез в галузі генези художнього мислення.

З історією фольклористики, що розвивалася у Київському університеті з часу його створення, пов'язана наукова діяльність Панаса Мирного (збирача українських народних казок), А. Метлинського – укладача збірки українських народних пісень "Малорусские народные песни" (1856) та одного з найвидатніших учених Європи – М. Драгоманова – автора порівняльно-історичних, психологічних, соціологічних праць, почасти зібраних у багатотомному виданні М. Павлика "Розвідки про українську народну словесність та письменство", дослідження "Політичні пісні українського народу", основоположника (разом з В. Антоновичем) вчення про жанр української історичної пісні та ґрунтовних видань "Исторические песни малорусского народа"(т. 1, 1874; т. 2, 1875) та "Малорусские народные предания" (1877). Традиції наукового дослідження історичного епосу та народної лірики, започатковані попередниками, – студентами і викладачами університету, продовжувались такими видатними ученими і діячами культури, як В. Антонович, П. Житецький, М. Грушевський, К. Грушевська, М. Старицький, М. Лисенко, Я. Савченко, В. Клінгер, С. Єфремов, Д. Чижевський, Т. Рильський та інші.

Одним із важливих напрямків у фольклористиці є дослідження фольклорно-літературних зв'язків, започатковане М. Максимовичем у 30-х рр. XIX ст. Воно особливо активізувалося наприкінці XIX століття та було провідною проблемою до 80-х рр. XX століття. Праці В. Перетца, В. Адріанової-Перетц, Д. Чижевського, С. Єфремова, Г. Сидоренко, М. Грицая (автора численних праць в галузі вивчення фольклорно-літературних взаємин давнього періоду XIX–XXI ст.), В. Бойка, О. Таланчук, Л. Копаниці, Н. Малинської, С. Росовецького та багатьох інших.

1992 року в університеті відкрито кафедру фольклористики, а 1993 р. – відділення фольклористики, з 2001 р. – музичної фольклористики, на яких вивчаються важливі історичні, теоретичні проблеми в галузі науки про народну творчість, народної культури загалом.

Заснувала та очолила кафедру професор Л. Дунаєвська.

Під її керівництвом створені навчальні спеціальні курси, головним завданням яких стала підготовка нового покоління фольклористів, знавців як української, так і світової народної культури, дослідників важливих теоретичних проблем, пов'язаних з поетикою фольклорних жанрів, із еволюційними процесами у фольклорі та в інших формах мистецтва, з вивченням особливостей народної педагогіки, звичаєвого права, етнопсихології, світової та української міфології, героїчного епосу народів світу, народної музики і виконавства, народного театру, малярства, декоративно-ужиткового мистецтва.

Отже, основними напрямами діяльності кафедри фольклористики, очолюваної Л. Дунаєвською, стають викладацька, наукова і практична робота (збирання зразків фольклору в Україні та поза її межами), вивчення специфіки фольклорних впливів на професійне (літературне, музичне, малярське) мистецтво, на сучасні інформаційні технології тощо. Пріоритетними жанрами стає народна проза (легенда, казка, замовляння, повір'я, прикмети, загадки тощо), народна пісенність (календарно-обрядова, родинно-обрядова, лірична пісня), історичний епос (історичні думи й пісні, героїчний епос народів світу), фольклорно-літературні, фольклорно-музичні та художні зв'язки.

У контексті цих проблем з 1992 року видаються програми та науково-методичні розробки усіх курсів з фольклору, які викладаються на спеціальностях з філології (український, російський, слов'янський фольклор, джерелознавство, етнографія та етнологія, етнопедагогіка, етнопсихологія, звичаєве право, теорія фольклору, міфологія, героїчний епос, фольклорна й історична антропологія, декоративно-ужиткове мистецтво, народне художнє мистецтво, народна музика, музичне джерелознавство, хорове диригування, народний вокал

тощо). Видано посібник “Звичаєве право” (2002), “Пісенні жанри українського фольклору” (2004), “Вербальна магія українців” (1998), “Українська народна проза” (1998), “Поетика фольклорного тексту” (2002), “Сутність міфу та його функції” (2003), посібник з українознавства для студентів-іноземців, матеріали про життя і творчість П. Житецького та П. Мартиновича до курсу “Історія української фольклористики” (2003), “Фольклор і література. Курс лекцій для магістрів-філологів” (2005), “Український героїчні думи. Практикум для студентів-фольклористів” (2005), підручник “Українська народна поетична творчість. Жанрологія” (30 др. арк.).

З 1992 року членами кафедри публікуються монографії з досліджуваних проблем: “Українська народна проза (легенда, казка): еволюція епічних традицій” (1997; вид. 2-е, 2000), “Українська народна космогонія. Специфіка міфопоетичного мислення” (1998), “Персонажна система української народної міфологічної прози. Аспекти поетики” (2000), “Думна героїка. Канон. Література. Онтологія спадкоємності” (2001), “Спадкоємні зв’язки національних словесних культур” (1997), “Фольклорно-літературні зв’язки: Компаративний аспект” (2001), “Очерки истории отечественного менеджмента (X — нач. XVII в.)” (2002).

Кафедра фольклористики, створена 1992 року, стає одним із найперших в Україні осередків, де готують майбутніх фольклористів, народознавців, а також етномузикознавців. Професор Л. Дунаєвська услід за цим сприяє створенню відділення фольклористики у Львівському, з 2005 р. — у Луганському університетах, у консерваторіях та університетах культури.

Об’єктивна передумова створення кафедр та центрів — потреба у відродженні національної культури незалежної України, збереженні і вивченні духовного багатства, накопиченого українським народом упродовж тисячоліть.

Викладанню й дослідженню українського фольклору в Київському університеті завжди приділялася велика увага. Одним із засновників української фольклористики був перший ректор університету М. Максимович, тут навчалися майбутні видатні українські фольклористи О. Маркович, М. Симонов, П. Куліш, М. Лисенко, М. Старицький, викладали авторитетні дослідники українського фольклору М. Костомаров, А. Метлинський, В. Антонович, М. Драгоманов, О. Котляревський, І. Жданов, М. Дашкевич, С. Савченко, В. Клінгер, А. Лобода, В. Перетц, П. Попов, О. Назаревський, Г. Сидоренко, М. Грицай та ін.

У зв’язку зі створенням кафедри фольклористики вперше у Київському університеті студентам відділення фольклористики надано можливість вивчати комплекс дисциплін, пов’язаних із народознавством, у спеціально обладнаній музично-хореографічній лабораторії. При кафедрі утворено також студію вокального співу, хореографічний колектив, ансамбль народного співу “Роксоланія”, якому в 2005 році присвоєно звання народного. Відтак студенти постійно займаються популяризацією народної культури, виступаючи перед студентами КНУ, беручи участь у міських концертах та виїжджаючи на фестивалі за кордон.

Влітку студенти обстежують етнографічні терени України. Для проведення літньої навчальної фольклорної практики спеціально обладнано бази в різних регіонах України, зокрема у м. Каневі, в с. Чорна Тиса Закарпатської обл. тощо.

Студентів залучають і до участі в науковій роботі, їм надано можливість публікувати свої студії у кафедральних наукових збірниках. Проводиться ряд міжнародних конференцій молодих науковців: “Гра як спосіб існування культури” (1999), “Міф і ритуал у традиційній та новітній культурі” (2001), “Український фольклор на пострадянському просторі” (2004). Дипломами НАН України в галузі наукових здобутків молоді нагороджено Я. Левчук (за дослідження та публікацію праці М. Грушевського “Дитина у звичаях і віруваннях українського народу”, 2000 р.), Ю. Дмитренко (за збірку наукових праць “Студії з філології”, 2001 р.), М. Чорну (за цикл статей, присвячений фольклорно-мистецьким взаєминам, 2005р.). Очолювана професором Лідією Дунаєвською кафедра здійснила 8 випусків бакалаврів та 7 випусків спеціалістів і магістрів. Випускники кафедри, виховані фольклористичною школою Л. Дунаєвської, успішно працюють у багатьох навчальних та наукових закладах України, фольклористичних і народознавчих центрах, музеях, ЗМІ тощо.

Ядро кафедри фольклористики Лідія Дунаєвська формує з професорів *В. Бойка*, О. Таланчук, які раніше читали курси з фольклору на кафедрах історії літератури, керували фольклорною практикою і вели відповідну науково-дослідну роботу. Пізніше викладацький колектив поповнився сьогоднішніми професорами Н. Малинською, С. Росовецьким, Л. Копаницею, І. Павленком. Паралельно професор Л. Дунаєвська здійснює наукове керівництво Центром фольклору та етнографії, організаційне керівництво яким здійснює Л. Шурко.

У нинішньому складі кафедри – висококваліфіковані дослідники народної духовної культури, які здобули заслужене визнання в Україні та за її межами, серед них 5 докторів і 8 кандидатів наук.

У контексті фольклористичних проблем жанру казки на кафедрі проводились дослідження аспіранта з Японії (Хіросі Катаока), здійснювалися консультації науковцям Польщі, Чехії тощо.

2001 року монографію Л. Дунаєвської "Українська народна проза (легенда, казка): Еволюція епічних традицій" було відзначено премією ім. Ф. Колесси НАН України, визнано високі досягнення дослідників народнопоетичної творчості докторів філологічних наук В. Бойка, який вивчав фольклорно-літературні паралелі, та О. Таланчук, яка однією з перших в Україні зосередилася на студіюванні міфологічних засад українського фольклору. Нові напрямки у вивченні українського фольклору відкрили доктори філологічних наук Л. Копаниця, яка веде широкі дослідження поетики і символіки народної пісні, та Н. Малинська, яка вивчає проблему героїчного в думах та відображення думних традицій в українській літературі, С. Росовецький, праці якого стосуються широкого кола проблем фольклору, літератури, мови. До навчального процесу було залучено також відомих ученихпрофесорів – мовознавця К. Тищенка, антрополога С. Сегеду.

Викладачі кафедри проводять плідну науково-дослідну та науково-методичну роботу, розробляючи актуальні проблеми дослідження й викладання фольклору. За час існування кафедри ними опубліковано 9 монографій (В. Бойко, Л. Дунаєвська, Л. Копаниця, Н. Малинська, С. Росовецький, О. Таланчук), словник "Сто образів української міфології" (О. Таланчук), 2 підручники (Л. Дунаєвська, С. Росовецький та всі члени кафедри), хрестоматія з українського героїчного епосу (О. Таланчук), 4 навчальні посібники (О. Івановська, Л. Копаниця, Н. Лисюк, О. Таланчук), а також бл. 350 наукових статей, у т.ч. опублікованих в академічних виданнях РФ, Польщі. За 14 років кафедрою під керівництвом Л. Дунаєвської було проведено 14 наукових конференцій, 6 з-поміж яких міжнародні. Постійно виходить у світ кафедральний збірник наукових праць "Література. Фольклор. Проблеми поетики" (19 видань).

Паралельно члени кафедри ведуть ретельне опрацювання зразків класичного і сучасного українського та світового фольклору, займаються впорядкуванням та редагуванням фольклорних збірок (В. Бойко, Л. Дунаєвська), фольклористичної спадщини українських науковців (О. Івановська, Н. Малинська). Особливе місце в цьому переліку посідає 6-томна "Історія української літератури" М. Грушевського, впорядкування та розробку наукового апарату до майже всіх книг якої здійснили викладачі кафедри Л. Дунаєвська, О. Таланчук, Л. Копаниця, С. Росовецький.

Викладачі кафедри стають лауреатами премії ім. Олени Пчілки в галузі літератури для дітей за 1992 рік: О. Таланчук (за впорядкування літературного та наукового доробку письменниці) та Л. Шурко (за укладання "Біблії для дітей").

Одним із головних напрямів наукової фольклористичної школи Л. Дунаєвської стала також фахова підготовка професорсько-викладацького складу. 5 викладачів кафедри захистили докторські дисертації з фольклористики, 5 – кандидатські. Водночас кафедра розгорнула широку підготовку наукових кадрів. З 1992 року проводиться набір до докторантури та аспірантури за спеціальностю "фольклористика". 31 аспірант кафедри фольклористики та 11 пошукувачів захистили кандидатські дисертації. Докторантуру успішно закінчили 3 докторанти.

З часу заснування кафедри у ракурсі завдань фольклористичної школи працює створений Л. Дунаєвською навчально-методичний Центр фольклору та етнографії. Його завдання, як і завдання кафедри фольклористики, бу-

ли зумовлені прагненням до відродження і збереження незліченних скарбів національної культури в незалежній Україні, а також такими практичними завданнями, як підвищення якості підготовки фахівців з фольклористики для науково-освітянської роботи у вищих і середніх навчальних закладах України, популяризація традиційних цінностей у середовищі української молоді, зокрема через мережу Інтернет.

Центру доручено вести роботу в чотирьох напрямах – науковому, навчально-методичному, організаційному та просвітницькому.

Основний напрямок його діяльності – збирання, вивчення та осмислення традиційної і сучасної народної культури України. Співробітники центру беруть участь в організації та проведенні щорічної фольклорно-етнографічної практики студентів Ін-ту філології, а також працюють у складі наукових історико-культурних експедицій ІМФЕ НАНУ та МінЧАЕС. Починаючи з 1997 р. фольклорні експедиції Ін-ту філології працювали на Житомирщині, Київщині, в Карпатах, Криму, на Полтавщині, Поділлі, в Прикарпатті, Закарпатті, на Черкащині й Чернігівщині. Вивчалися, зокрема, фольклор та етнографія полісян, переселених із зони відчуження ЧАЕС; актуалізовано збирання сучасного міського фольклору. На кінець 2006 р. було проведено 24 експедиції, зокрема організовано запис відеофільмів про етнокультуру окремих регіонів. Для польової роботи створено комплексний запитальник "Фольклористика. Програма та методичні рекомендації до фольклорної практики" (Л. Дунаєвська, Л. Шурко, 2000), де вміщено запитання з різних галузей народної культури.

Нагальним завданням Центру було і залишається розшифровування, каталогізація і систематизація матеріалів, зібраних студентами та викладачами в різних регіонах України під час польових досліджень. У Центрі зберігається й постійно поповнюється архів, до складу якого входять рукописна картотека (повністю розшифровані тексти і частково мелодії аудіозаписів), фонотека, нотний та фотоархів, окремі відеозаписи, складається комп'ютерний фонд фольклорних записів. Провідні співробітники Центру опрацювали й перевели в цифровий формат бл. 2 тис. народних пісень *, записаних студентами Ін-ту філології та уклали 6 жанрових збірок, зокрема "Про скарби і скарбошукачів (1993), "Словесна магія українців" (1997; 1998), "Нечиста сила у світогляді українців" (2000), "Скарби та скарбошукання в українських народних легендах та переказах" (2002), упорядником яких є В. Фісун, "Вербальна магія українців" (1998), "Українська народна магія: поетика, психологія" (2001), упорядковані Т. Полковенком, В. Фісуном, з передмовами О. Павлова. В. Фісун уклав також три покажчики до українських легенд та переказів про скарби (2000; 2001; 2002). Загалом за 1990–2003 рр. співробітники Центру опублікували понад 100 наукових праць.

Разом з кафедрою Центр організовує міжнародні студентські наукові конференції: "Українська народна культура у світі" (1992), участь у якій брали студенти з Казахстану (Семиріччя), Росії (Зелений Клин), Білорусії, Естонії, Литви, І наукові читання "І. М. Гончар і народна культура України" (1995), разом із кафедрою фольклористики – міжнародні конференції молодих учених "Гра як спосіб існування культури" (1999), "Міф і ритуал у традиційній та новітній культурі" (2001), "Міф. Ритуал. Фольклор" (2001), всеукраїнські наукові конференції "П. Чубинський і розбудова української державності" (2003, 2004, 2005).

Ось уже минув рік, як кафедра фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка працює без видатної вченої, педагога, людини величної душі Лідії Дунаєвської. Її місце – в ряду визначних жінок України Марка Вовчка, Лесі Українки, Ольги Кобилянської. Його Висока невмолимість Час тепер працюватиме на її ім'я...

This article is dedicated to the life and work of the well-known Ukrainian folklorist Lidiya Dunayevska, who died in 2006. She was a folklorist, literary critic, the specialist in the tale studies and the history of Ukrainian folkloristics. In this article scholarly work of Prof. Dunayevska, who for a long time was a head of the Department of the Folkloristics in Kyiv State University, is analyzed through the field work, publications, social and scientific life of her department.

* Оцифрування 2000 народних пісень, очищення від шумів, упорядкування та запис на копакт-диск здійснив протягом 2002–2003 рр. провідний фахівець-етнограф Центру (нині мол. наук. співробітник ІМФЕ) Анатолій Богород. – *Ред.*

ПАМ'ЯТНЕ СЛОВО

Цілорічна неприсутня присутність в житті кожного з нас Лідії Францівни сама по собі вже свідчить про те, як багато вона для нас значила. Маю насамперед на увазі покликану до життя її енергією і невситимою жадобою діяти кафедру фольклористики, усі члени якої почулись рік тому залишеними матір'ю дітьми. Залишеними, зрозуміло, не напризволяще, оскільки кожен з нас вже був свідомим свого покликання і згідно з цим покликанням краще чи гірше жив. Але з-перед наших очей щезло безальтернативне краще. Уособлюване Лідією Францівною не лише в якості нашого фахового поводиря, а й на рівні товаришки, викладача, жінки.

Кажуть, що першими Бог прибирає тих, з кого багато питав і так само багато навзамін одержав.

Щоправда, як саме багато, знає лише Він. І, аби знали й ми, Він так боляче нас ранить. Щоби бодай у горі ми зрозуміли, що мали і що нерозумно розтринькували. На сварки, душевну лінь, усілякі заздрісні затії, без яких нібито життя — не життя... Проте як сказати. Кожен з нас оступається, бува й падає... Опісля піднімається, щоб стати на ноги знов. Не обов'язково кращим, ніж був допіру. Проте згадаймо — чи докоряла нам за це Лідія Францівна? Зауважувала, сварила — так. А от ставити на нас, грішних, довічне тавро винуватців — не ставила. Це, друзі, прекрасна душевна риса — вміти прощати. Не лише нам, а й життю, якому немає кращої дяки, ніж любов. Терпляча, а точніше — многотерпелива.

Вона любила казки. Очевидно, з дитинства, хоч ми про цю залюбленість знаємо з учених її праць, її збирацтва, зрештою, з її видавничих ініціатив. Але чи часто ми замислюємось над чародійною силою наших захоплень. Скільки раз повні вогню очі нашої товаришки пробігали рядки: "Жила була...". І ось тепер ця формула долучила її до себе...

Жила-була Лідія Францівна. Непосидюча, стожильна, яка не шкодувала себе ні в роботі, ні в звичайній буденщині. Дружина, мати, бабця, помічник кільком десяткам тих, хто без неї в науку, може, і не прийшов би. Що її до цього спонукало? Гадаю, жага причетності. До якомога більшого числа форм і виявів добра. Яким повниться і річка її долі — народнопісенний Дунай. Він омивав її душу і, не виключено, й зараз хлюпочеться у цій душі. І куди її несе. Куди?

Щасливих тобі небесних доріг, дорога подруго!

Молися за нас, грішних!..

В.о. зав.кафедри фольклористики Інституту філології КНУ
д-р філол. н., проф. Н. Малинська

ЧОРНОБИЛЬ: У ВИМІРІ ПОСТГУМАНІЗМУ

Галина БОНДАРЕНКО

Мало хто із шанувальників творчості фантастів братів Стругацьких міг передбачити, що вживані ними у романі "Пікнік на узбіччі" слова "сталкер" (англ. stalker — ловчий, мисливець, < stalk – підкрадатися) , "зона" — в розумінні — територія, небезпечна для життя, будуть невдовзі позначати реалії українського життя. І що стосуватимуться вони непримітного поліського містечка, назва якого походить від назви бур'яну з різким запахом полину-чорнобилю. Сьогоднішній напівмертвий Чорнобиль — символ епохи суспільних ілюзій, трагедії народу, що жив цими ілюзіями, сподіваючись на світле майбутнє. Катастрофа на ЧАЕС призвела до розвалу системи соціалізму і, перетворивши супердержаву на фантом, назавжди з'єднала поняття "СРСР–Чорнобиль". Назва міста стала вироком системі, отруйний дух якої досі відчутний у його просторі. Продовжують діяти принципи "недоправди", напівправди: ніхто не знає, якою є реальна ситуація з об'єктом "Укриття", чи ховають у Чорнобилі відходи виробництва ядерного палива з країн Європи?



Не знаючи правди, народ продукує свої версії. Чорнобиль став початком нового екологічного світогляду, іншого, ніж до катастрофи, світосприйняття і способу життя. Його образ став багатогранним, набув біблійної глибини ("і затрубив третій ангел, і упала зірка полин" — багато хто вважає найбільш істинним саме цей образ), певної містичної зловісності. Втрата містом свого сакрального центру, свого призначення як "граду", загорожі від Лісу, Пустелі, чужого простору, перетворює його на небезпечну територію — зону, що живе за лише їй відомими законами. Разом з тим, співіснування і взаємодія у сучасному Чорнобилі природного і техногенно-антропогенного факторів (біля реактора, кладовищ техніки гуляють лосі, табуни коней, подвір'я садиб заростають лісом, тут живуть самосели, науковці які займаються дослідженням наслідків аварії) створює нову постурбаністичну реальність, що знаходить відповідні культурно-філософські інтерпретації.

Матеріали віртуальних щоденників (лайфжурналів) інтернет-спільнот, зацікавлених Чорнобилем, свідчать про існування мінімум декількох поглядів на дану проблему: фаталізму, приреченості, нехтування уроками ("все вже минулося!"), бажання виїхати за межі країни. До 26 квітня 1986 року в Україні більше знали про Прип'ять — радянський проект "міста-саду" (початок будівництва — 1970 року) з розвинутою соціальною інфраструктурою: десятками дитсадків, кінотеатрами, магазинами, кафе, готелями, планувалося спорудження палацу спорту, навіть власної телевежі. Для демонстрації радянського способу життя сюди привозили туристів та офіційні делегації з усіх країн світу.

Історією Чорнобилю тоді мало хто цікавився, хіба що прихильники хасидизму, бо в кінці XVIII — на початку XX ст. тут знаходився його головний центр, заснований Менахемом Наумом Тверським (Чорнобильським). Це вже після вибуху на ЧАЕС відомостями з історичних джерел зарясніли газетні статті. Кожен може тепер дізнатися, що перша згадка про місто відноситься до 1193 року, і що в період французької буржуазної революції 1789–1794 рр., за зв'язок з особами королівської крові, була страчена мешканка Чорнобиля полька Розалія Любомирська-Ходкевич. За даними 1884 року, у Чорнобилі проживало 3098 православних, значну частину яких складали старообрядці, 154 поляки, 6559 євреїв. У місті були 3 православні церкви, костел, 3 церковно-приходські школи, 5 синагог. Працював водяний млин, три цегляні та сім шкірообробних заводів, казенний винний склад, лікарня, аптека, тричі на рік у місті проводилися великі ярмарки, на які приїздили мешканці навколишніх сіл.

Своєрідність містечкової культури, що обумовлювалася змішанням фольклору, звичаїв, увагою до віросповідних та побутових відмінностей життя, сплавом характерів, частково зберігалася і в радянський час. У містечку вже не було жодної синагоги, був закритий костел, діяла лише одна православна церква. На початку 60-х рр. окремі епізоди з життя дореволюційного Чорнобиля, характери людей, описаних К. Паустовським у творі "Перше оповідання", дуже схожі з сюжетами, зафіксованими тут етнографом Л. Артюх у 60–70-х роках XX ст. Колись мене дуже потішила її розповідь про першотравневу демонстрацію городян, які бадьоро проходили повз трибуни у ритмі маршу "Прощання слов'янки", що плавно переходив у мелодію танцю "Сім сóрок". Музиканти духового оркестру М. Ганапольського грали на похоронах і на танцях, а до офі-

ційної події пристосовувались як уміли. Сьогодні ця історія видається дещо символічною: замість поважної урочистості партійного свята — фарс, такий собі світ навиворіт, де Прометей приносить людям вогонь для їхнього ж знищення. Бронзовий пам'ятник герою грецьких міфів біля кінотеатру в Прип'яті повинен був надати міському простору певного емоційного забарвлення, символізуючи перемогу людини над природою, "приборкання атому", як тоді писали. Ніхто не передбачав, що атом збунтується і ціна уявної перемоги буде непомірною. Герой-богоборець за власний вчинок відповів сам. Духовність завжди відповідальна і має авторство, бездуховність ховається за колективною ідеологією, шукає винуватого. Науково-технічний потенціал суспільства при слабкості його морально-духовної сторони завжди повертається проти самого суспільства. Дикун, що грається атомним брязкальцем — образ СРСР у зарубіжних ЗМІ того часу, — виявився не таким абстрактним, як здавався колись оптимістам від ідеології. За втручання у таємниці природи без належної відповідальності доводиться потерпати всім. Сьогодні вже оприлюднені цифри про матеріальні збитки від катастрофи. Радіоактивного забруднення зазнало 53 тисячі 454 квадратних км. території, 2 тисячі 293 населені пункти, у яких проживало 2 мільйони 326 тисяч осіб (у тому числі, більше 610 тисяч дітей). На 1 січня 2006 року в Україні 2 594 071 особа мала статус постраждалої внаслідок катастрофи на Чорнобильській АЕС. Втім ніхто не наважується підрахувати моральні збитки.

Як може почувати себе людина, що за добу чи дві раптом позбулася всього, що було їй дорогим — рідної оселі, землі, саду, домашніх тварин, звичного способу життя?

Я все життя будувала хату, сама без чоловіка, він з війни не прийшов, а вони дали мені компенсацію — грошей на коробку сірників? Я все життя була сама собі господинею, а тепер мушу жити з чужою людиною? Вони казали, за три дні вернетесь назад, я повірила і собаку залишила, хай ми грішні, а Боже створіння чим винувате? "Яке благо зробити мені для людей, що їм подарувати?" — запитав якось багатий хасид у чорнобильського цадика. "Подаруй їм вуха — відповів мудрець, — бо всі хочуть, щоб їх хоч би вислухали". Біль і смуток скривджених довелося бачити науковцям, журналістам, що цікавилися життям переселенців із зони відчуження. "*Вони*" — ті, що постачали на будівництво станції неякісний бетон і зуміли обернути всі прижиттєві заощадження української селянки на вартість коробки сірників, — шкодували для людей навіть своє уваги. Але "*вони*" і зараз при владі й не гребують розіграти в політиці чорнобильську карту.

Групи соціально-психологічної допомоги постраждалим чорнобильцям в Україні було створено лише на початку 90-х років, та й то з ініціативи ЮНЕСКО. "У результаті дослідження серед підлітків-непереселенців (контрольної групи) і переселенців наприкінці 90-х років вималювалася така картина: дітям контрольної групи бачився у майбутньому лише позитив — вступ до вузу, весілля, велика сім'я тощо, тривалість життя не менше 95 років. А підлітки-чорнобильці ділили життя на *до* і *після* аварії. Майбутнє їм видавалося безрадісним, а себе діти бачили хворими і відміряли свій вік 65-річною позначкою"[1]. Дослідження, що проводилися упродовж п'яти років (з 1986 року) групою науковців на предмет формування образу екологічної катастрофи, виявив тісний зв'язок цього образу з Чорнобильською катастрофою (інформанти враховували віддаленість населених пунктів від Чорнобиля, фінансову можливість уникнути контактів із предметами, продуктами із зони) і наявність світоглядних установок типу: "...тут ми нікому не потрібні, треба розраховувати тільки на себе (варіант — виїхати)" [2].

Діти, у яких забрали малу батьківщину, огородивши її колючим дротом, повертаються у рідні місця привидами. "Діти-привиди" — назва соціального проекту Сергія Абрамчука та Віталія Школярева, які дітьми стали свідками катастрофи. У жовтні 2005 року з їхньої ініціативи художники з Мінська, Москви, Берліна розмалювали стіни будинків у





Прип'яті для увічнення катастрофи. Навіть ці твори приголомшили учасників бойових дій. Страшненькі мальовані дітки — єдині мешканці мертвого тепер міста, що мало стати містом із населенням у 80 тисяч. Якщо не брати до уваги авторів інтернет-проекту "Прип'ять.com" — сталкерів, що водять по зоні туристів.

Місце найбільшої в історії людства техногенної катастрофи стало місцем відпочинку. Поїздка в зону коштує від 40 до 60 доларів, обід у Чорнобилі — 12 доларів. Шукачі гострих відчуттів потрапляють у час, що зупинився, законсервований "совок": портрети вождів у порожніх шкільних кабінетах, пластмасові іграшки дитсадка, старі радянські меблі. "Людський час", як напише у своїх інтернет-щоденниках один з таких мандрівників у часі, — його ще називають "часом напіврозпаду", бо час природній, Божий, плине по-іншому. Вулиці гомінких колись сіл поросли кущами, природа повільно гоїть рани, заповнюючи усілякою живністю колишній культурний простір. Утім, коли заходиш у знівечену мародерами оселю, де тепер живуть птахи чи кажани, і бачиш на підлозі уламки чужого життя — листи, листівки, дитячі іграшки, паперові ікони, старі вишивки, потоптані ногами байдужих зайд, то виникає сумнів щодо культурного рівня людини. Експедицію супроводжує автоматник, і то не через дикого звіра, який розплодився у зоні, а через лихих людей, яких можна зустріти ненароком у якомусь добротному будинку. Все, що складало хоч найменшу цінність, від кольорового металу до рушника чи ікони, із зони вивезено.

Звірі зони — окрема тема. Ні колючий дріт, ні близькість реактора не захищають їх від браконьєрів. Полюють на кабанів, лосів, навіть на коней Пржевальського, яких завезли сюди з Асканії-Нової, кількість їх зменшується.

Уже 1988 році в зону відчуження повернулося 1200 осіб, як правило, це люди пенсійного віку, яких повернув сюди сум за рідними місцями. "Там все не так", — кажуть ті, кого називають самоселами, хоча вони тутешні й живуть на землі, де споконвіку жили їхні предки. У самому Чорнобилі все більше будинків світять увечері вікнами й звичним уже став напис на воротях чи стіні будинку "Тут живе господар дому". В окремих селах зони живуть по 3—5 людей, вони щодня провідують одне одного, домовляються поховати за звичаєм того, хто помре першим.

У великому селі Шепеличі, біля колишньої пристані живе дід Сава Ображей зі своєю бабою. Двох їхніх синів убили тут у зоні, бомжі замордували дідового коня. Десять кілометрів до Чорнобиля він долає на велосипеді — купити хліба, крупи. До діда навідуються науковці, туристи. Був навіть президент, подарував телевізор, пральну машину, рушницю, поросят і пообіцяв приїхати до старих на золоте весілля. Ображеї закололи кабана і наготували різних страв. У гості приїхали науковці й Ліна Костенко, від президента зачитали телеграму. Почастувались, і дід Сава тихим голосом співав рекрутську пісню “...моя матушка придьот, вона мої чорні кудрі у платочок собєрьот” і плакав. Колеги, які були присутні при зустрічі Ображеїв із президентом, кажуть, що звертаючись до нього, дід Сава казав: “Синок”. Може, дідові й не пояснили правил етикету, та у цьому весь характер поліщуків: кожного, хто входить на подвір’я, вважають дорогим гостем.

Багатолюдно у зоні лише на гробки. Пом’янути рідню з’їжджаються у села, та найбільше — до Чорнобиля, бо окремі села навіки зникли з земної поверхні, наприклад, Копачі, загорнуті землею по димарі, щоб хоч трохи вгасити невидимий вогонь. Єврейське та православне кладовище Чорнобиля об’єднані в одне, колишні сусіди, знайомі мають можливість побачити одне одного, розпитатись про життя. Безіменні свіжі могили на кладовищі — ще одна особливість зони, люди, що ховаються тут від життя, або шукають легкої наживи, часто знаходять смерть. До останніх намагаються достукатися всіма можливими засобами: “Евгений Самойлов: 30.04.2007. Гробки. Есть “вещи”, некие “действия”, которые каждый православный христианин обязан делать. В том числе, поминать ВСЕХ усопших после Пасхи. В первую неделю после Светлого Воскресенья принято посещать могилы усопших, т. н. “гробки”. ЗОНА эту неделю открыта, как и ворота в рай... Я хочу предостеречь каждого, кто захочет воспользоваться этим “окном” для посещения зоны в целях мародерства (бизнеса): “Каждого из вас и всех близких ждет родовое проклятье в семи коленах... Помните: эти места были родовым гнездом целого славянского племени!” [3]

Зона має свій фольклор і свою міфологію. Після вибуху на ЧАЕС раптом почали згадувати, що в 1970 році при проведенні будівельних робіт, могили чорнобильских цадиків, у тому числі ребе Менахема, були знесені й заасфальтовані. Віруючі євреї пов’язали дві події в одну. Зараз віднайдені й відновлені могили цадиків і щороку представники зарубіжних общин чорнобильских хасидів здійснюють паломництво в Чорнобиль, до могили ребе Менахема та інших цадиків. Періодично з’являються чутки про падіння однієї зі стін саркофагу, або пройде чутка, що вовки, які зараз дошкуляють жителям Луганщини, прийшли туди із зони [4]. У зоні вірять, що вся радіація уже спливла з Десни вниз по Дніпру і спокійно їдять рибу, спійману в Десні. Розповідають, що на замовлення якогось “новоукраїнця” на свіжу рибу, її йому наловили у ставках біля реактора. Ходять чутки, що археологи розкопали старе городище і сподіваються знайти скарб.



Нереальність зони робить реальними всі почуті історії. Життя багатьох людей принесені в жертву мирному атому, втрати є і тепер. Відповідь на питання про причини того, що

сталося, очевидна, хоч про неї, окрім богословів та духовенства, не говорить ніхто. В основі чорнобильської трагедії лежить антропогенний фактор. Глобальні наслідки людської діяльності стосовно довкілля є наслідком розриву людини з Богом, варварського ставлення до природи.

В чорнобильське літо я була в експедиції на Рівненщині. Бабуся прала білизну у воді, що після дощу натекла з даху. "Не робіть так, радіація", — застерегла я її, — "як ця "реакція" є у дощі, то є вона і в річці, і в колодязі" — відповіла жінка. Як вже Бог дасть так і буде, чого боятись, але знайте, найстрашніша "реакція" та, що всередині людини". Після аварії на ЧАЕС багато хто вперше переступив поріг храму, щоб по-новому оцінити сенс буття, знайти вихід з періоду напіврозпаду, зі страхів про генні мутації та швидкої смерті у дорозі до Бога. У Чорнобилі діє Свято-Ільїнський православний храм. Настоятель храму отець Микола Якушин, сам родом з цих місць, в одному з інтерв'ю розповідав, що дозиметричні виміри всередині храму одразу після вибуху і в перші дні після нього показали несподівано низький фон радіації. З чудотворним образом Миколая угодника (XVII ст.) із Іллінської церкви люди в зоні виходили проти пожежі й вогонь зупинявся. Існують перекази, що Святий сам боронив церкву від злодіїв у покинутому місті; ті признавались, що, потрапивши до церкви, не змогли нічого винести. З ініціативи громадської організації "Союз Чорнобиля" і за благословенням митрополита Володимира (Сабодана) була написана ікона "Чорнобильський Спас", яка надала особливого духовного значення самій трагедії та християнському подвигу людей, що не пошкодували життя заради ближнього. Не знаходячи підтримки у влади, народ шукає її у Бога. Чорнобильці розкидані по всьому світу. В одному з православних храмів Фінляндії (храм Казанської ікони Богородиці м. Ярвенпяя,) з'явилася ікона "Христос утішає чорнобильських дітей", історія якої невідома [5]. Чонобильці мають тепер і свого небесного патрона — святителя Феодосія Чернігівського. За переказом, напередодні катастрофи мешканка Чернігова бачила видіння: Святий молився Богу, і "чорна хмара" минала місто. Потому виявилося, що на Чернігів (всього за 60 км. від реактора) не впала жодна радіоактивна пляма. У силу молитви вірить і баба Франя, із села Ситівка, що живе одна на 15 км. (про неї розповів людям етнограф Олексій Доля), яка не може на Паску піти до церкви, то робить так, як її навчила мати: "Я ставлю паску на стіл на дворі і як буде Божа молитва облітати світом, то і на мою паску впаде". У зоні є ще 4 церкви, та жодна з них не діє, а унікальну церкву Воскресіння Христового 1760 р. мешканці села Товстий ліс спалили на гробки у 1996 р. разом з частиною древнього села.

Колишні чорнобильські діти, діти з Прип'яті створюють в Інтернеті співтовариства про Чорнобиль (**http://forum.pripyat.com/**), бо їм бракує повітря рідної землі, відчуття зв'язку із своїми витоками, яке вони створюють віртуально, шукаючи однокласників, старі фото. Діти, які знають про Чорнобиль з підручників, захоплено грають у комп'ютерну гру "S.T.A.L.K.E.R. Тінь Чорнобиля", яка побила всі рекорди продажу. Автори гри наполягають на її толерантності, хоча чи може трагедія світового масштабу бути розіграною віртуально?

[1] *Гарнець О.* Про психічне здоров'я ніхто не думав // Голос України. — 24.05.2007.

[2] *Моляко А.* Формирование образа экологической катастрофы на примере чернобыльской атомной аварии // Вопросы психологии. http://www.mytests.ru/articles/675.html

[3] http://ura-inform.com/ru/society/2006/04/08/pripyat/

[4] http://pripyat.com.ua/index.php/category/sluhi-pro-chernobyil/

[5] http://wattruska.livejournal.com/72661.html

When people do not receive the truth from the official sources they create their own versions of the reality. In people's eyes Chornobyl received new ecological status, new biblical depth, and new mystical aura. The city lost its original meaning and received a status of being a strange place, "zona", which lives according to its own rules. This article is an attempt to show the history and cultural life of Prypiat before the catastrophic events (primarily beginning of the twentieth century, with the accordance to the evidence from the ethnographical sources) and the influence the Chornobyl catastrophe had on the people who were relocated, their mentality, myth creation, folklore, life's attitudes, etc., as well as the life of those who stayed in nearby villages despite the fear of the radiation.